

FILOSOFÍA, MITO Y FASCISMO

Releyendo *El mito del Estado* de Ernst Cassirer

PABLO DREIZIK - PABLO RÍOS FLORES - ALEJANDRO LUMERMAN (EDITORES)

RAGIF EDICIONES

FILOSOFÍA, MITO Y FASCISMO

Releyendo *El mito del Estado* de Ernst Cassirer

PABLO DREIZIK - PABLO RÍOS FLORES - ALEJANDRO LUMERMAN (EDITORES)

RAGIF EDICIONES

Paraguay 3745 3° B (1425) – CABA – Argentina
COORDINACIÓN: Verónica Kretschel

DATOS EDITORIALES Y LEGALES

El presente volumen forma parte de las actividades impulsadas por la Cátedra Libre de Estudios Judíos "Moses Mendelssohn", perteneciente a la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

CORRECTOR

Marcos Travaglia

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

IMAGEN DE PORTADA

Daniel Santoro, *Retorno a la isla de los muertos, 2008*

Filosofía, mito y fascismo : releyendo El Mito del Estado de Ernst Cassirer / Pablo Dreizik... [et al.] ; coordinación general de Verónica Kretschel ; editado por Pablo Dreizik ; Pablo F. Ríos Flores ; Alejandro Lumerman.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-8-2

1. Filosofía. I. Dreizik, Pablo, ed. II. Kretschel, Verónica, coord. III. Ríos Flores, Pablo F., ed. IV. Lumerman, Alejandro, ed.
CDD 190



FILOSOFÍA, MITO Y FASCISMO

Releyendo *El mito del Estado* de Ernst Cassirer

PABLO DREIZIK - PABLO RÍOS FLORES - ALEJANDRO LUMERMAN (EDITORES)

RAGIF EDICIONES

ÍNDICE

ABREVIATURAS

Con el objetivo de facilitar al lector la búsqueda de las referencias y citas de las obras de Ernst Cassirer en las traducciones al español existentes, se incluirán oportunamente (precedidas por el nombre del autor o entre corchetes, en caso de ser necesario), las siguientes abreviaturas:

AF *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

CE "El concepto de la forma simbólica en la construcción de las ciencias del espíritu" en *Efecto y esencia del concepto de símbolo*, trad. Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 157-186.

DUH "Discurso en la Universidad de Hamburgo para la conmemoración de la Fundación del Imperio, 18 de enero de 1930" [contenido en Martínez Gorriarán, Carlos (trad. e introd.), "Heidegger y Cassirer: filosofía ante el totalitarismo"] en *Revista Bitarte*, N° 6, 1996, pp. 74-79.

DVAc "El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger. II. Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger" en *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, trad. y ed. Roberto R. Aramayo, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, pp. 75-102.

DVRc "El debate de Davos del año 1929 entre Cassirer y Heidegger. I. Resúmenes de las Conferencias" en *Cassirer y su Neo-Ilustración*, *op. cit.*, pp. 67-74.

EV "«Espíritu» y «vida» en la filosofía contemporánea" (trad. Rubén Sierra Mejía) en *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, N° 14, 1975, pp. 153-173.

FFSI *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. I: "El lenguaje", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

FFSII *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. II: "El pensamiento mítico", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

FFSIII *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. III: "Fenomenología del reconocimiento", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

FI *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

FP "Filosofía y política" (trad. Roberto R. Aramayo) en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. CLXXXVI, N° 742, 2010, pp. 295-310.

FMDM *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, ed. y trad. Roberto R. Aramayo, Barcelona, Herder, 2010.

GK "Goethe y la filosofía kantiana" en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 233-279.

ICFR *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951.

ICR “La idea de la constitución republicana (1928), por Ernst Cassirer” en *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, trad. y ed. Roberto R. Aramayo, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, pp. 45-66.

JMPM “Judaísmo y los mitos políticos modernos” (trad. Roberto R. Aramayo) en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* Nº 59, 2018, pp. 391-407.

KR “Kant y Rousseau” en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 157-232.

KVD *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

LCC *Las ciencias de la cultura*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

LM “Lenguaje y mito. Sobre el problema del nombre de los dioses” en *Efecto y esencia del concepto de símbolo, op. cit.*, pp. 77-156.

MdE *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

OKPM “Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger” (trad. Eduardo Garzón Valdés) en *Revista Humanitas*, Año III, N° 8, 1957, pp. 167-193.

PJR “El problema Jean-Jacques Rousseau” en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 49-155.

Se incluyen, asimismo, las siguientes abreviaturas de las obras en alemán:

ECN Nachgelassene Manuskripte und Texte, ed. Klaus Ch. Köhnke, John M. Krois, Christian Möckel y Oswald Schwemmer, 18 Vols., Hamburgo, Meiner, 1995-pres.

ECP Ernst Cassirer Papers, Beinecke Library, Yale University (New Haven).

ECW Gesammelte Werke, ed. Birgit Recki, 25 Vols., Hamburgo, Meiner, 1998-2008.

Para otras obras de Cassirer, así como el resto de las obras citadas, utilizamos las traducciones consignadas en nota el pie o bibliografía. En caso de que no se consignara ninguna, ha sido realizada por el autor o traductor del texto en base a la edición referida.

INTRODUCCIÓN

El 18 de enero de 1945 –el día que comienzan las marchas de la muerte desde el sistema de campos de Auschwitz– Ernst Cassirer dicta en la Universidad de Princeton una conferencia titulada "The Technique of Our Modern Political Myths" que, según anota su esposa Toni Cassirer, estaba destinada a presentar las líneas principales de *El mito del Estado*, su último libro publicado póstumamente en 1946. La conferencia sumariaba el argumento central del libro y particularmente de su último capítulo "La técnica de los mitos políticos modernos". La cuestión crucial que ocupaba tanto a la conferencia de 1945 como al último capítulo de *El mito del Estado* correspondía a la pregunta por aquellas tradiciones del mundo de las ideas que precedieron y permitieron el ascenso del nazismo y el fascismo en Europa. Ambos, el libro y la conferencia, elegían como clave interpretativa de acceso al fenómeno la categoría de *mito*, la que, en los términos de Cassirer, solo conservaba su rendimiento explicativo si llegaba a ser entendida de manera precisa como "mito político moderno", el cual a su vez mantenía cruciales diferencias con el mito en general.

Así entendidos, como análisis que detenían su atención en la categoría de mito y asociaban la emergencia del nazismo y los fascismos en Europa de entreguerras a la pervivencia de constelaciones arcaicas de pensamiento, la labor explicativa de Cassirer pudo ser estimada como limitada e insuficiente al no contemplar el peso de la modernidad y del pensamiento técnico en la precipitación de la catástrofe. Esta consideración era reforzada por la imagen de Cassirer como un clásico filósofo neokantiano heredero de tradiciones

ilustradas, y en tal sentido incapaz de una comprensión acabada de los fenómenos totalitarios al reducirlos a un fenómeno de resurgimiento del pensamiento mítico.

Sin embargo, el interés reciente en los trabajos tempranos de Cassirer –los llamados escritos de los "años Warburg" y su estudio de 1930 sobre la tecnología– lograron matizar esta visión. Así, a la imagen consolidada de un Cassirer representante cabal de la tradición liberal y cosmopolita de la *Bildung* judeo-alemana pudo contrastarse, en cambio, otra imagen muy disímil –como lo hizo Steven M. Wasserstrom en *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*– de un Cassirer representante eminente, junto a Ernst Bloch y a Franz Rosenzweig, del giro mítico en el pensamiento judío durante el periodo de Weimar. Por lo tanto, bajo esta perspectiva, los trabajos tardíos de Cassirer cobran nueva relevancia al descubrirse en ellos un notable rendimiento explicativo para la compleja imbricación entre los sustratos supervivientes del pensamiento mítico y la modernidad, una imbricación que hasta ahora solo había parecido poder proveer una tradición interpretativa que, de una u otra forma, continuaba los análisis de *Dialéctica de la Ilustración* de Theodor Adorno y Max Horkheimer.

Dentro de este horizonte más auspicioso de recepción de la obra de Cassirer, cobra especial relieve la noción de "mito político moderno" –una noción que en este caso ha de ser cuidadosamente distinguida del mito en un sentido general. Así, mientras que Cassirer parece no haber abandonado nunca su valoración positiva general del mito clásico comprendiéndolo como un primer resultado de la actividad espontánea y creativa de la actividad humana de dar forma, en cambio su consideración hacia el "mito político moderno" consistirá en sus últimos trabajos en su aproximación estrecha con el surgimiento del nazismo y de los fascismos en Europa. Esta segunda forma del mito, el mito político moderno, será distinguido claramente del mito clásico en razón de su naturaleza artificial o "manufacturada": "Los

mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones".[1]

En este contexto, la tarea de recuperar el legado crítico de Cassirer en el estudio de la emergencia histórica de los fascismos –más allá del liberalismo y la ceguera iluminista que equivocadamente le fueran imputados– incluye ubicar su legado en diálogo con la tradición de los estudios de Aby Warburg, de Bronisław Malinowski y de Lucien Lévy-Bruhl, que enfatizan el factor de los sentimientos, las emociones, las expresiones y las imágenes.

En atención a estas posibilidades de lectura, la diversidad de contribuciones que integran este volumen aspira a exhibir el alcance temporal abierto por la obra de Cassirer. Así, tanto el ensayo de Victoria Kahn, como el de Timo Klattenhoff y Viola Nordsieck pueden, ambos, comenzar con una significativa referencia al presente. El primero a la administración Trump en Estados Unidos y el segundo al partido político conservador "Alternativa para Alemania" (AfD) en Alemania Federal. En uno y otro caso se explota la capacidad heurística de las categorías principales de *El mito del Estado* para explicar el surgimiento de estas fuerzas políticas conservadoras. Por otra parte, el trabajo de Nordsieck y Klattenhoff captura la fuerza explicativa de la noción de "concrescencia" (*Konkreszenz*) en la obra de Cassirer para examinar el sesgo mítico de los discursos conservadores actuales. También con concernencia al tiempo presente, la contribución de Tomás Valladolid Bueno logra hacer operativas las categorías de "formas simbólicas" y de "función" –a partir de una productiva lectura del temprano texto de Cassirer *Concepto de substancia y concepto de función*– para, en una línea de reflexiones que continúa las indicaciones de Claude Lefort respecto del "dispositivo simbólico de la democracia", discutir dilemas acuciantes de la filosofía política actual.

1 "[…] *myths can be manufactured in the same sense and according to the same methods as any other modern weapon – as machine guns or airplanes*" [MdE 333-334].

En cambio, orientándose hacia una temporalidad retrospectiva, los trabajos de Philipp von Wussow y de Pellegrino Favuzzi ponen a prueba las posibilidades o carencias explicativas que conserva la obra de Cassirer para intervenir en el debate historiográfico acerca de los orígenes del nacionalsocialismo y el fascismo en Europa. En este sentido, von Wussow indica que los análisis de Cassirer pudieron tomar distancia tanto de las explicaciones 'culturales' que colocaban el énfasis en las tradiciones del luteranismo, el romanticismo y el nihilismo nietzscheano, como también de las explicaciones causales económico-políticas –la ensayada por la *New School*, por ejemplo. En el mismo sentido se pronuncia el trabajo de Favuzzi –quien además releva material significativo publicado póstumamente– al mostrar que Cassirer se aleja del modelo que asigna al movimiento romántico los orígenes culturales del nazismo, una línea que fuera alentada por los trabajos de Peter Viereck y Arthur Lovejoy.

La compleja relación que cursa el pensamiento mítico y el proceso de secularización es el tema de la colaboración de Irene Kajón, quien identifica en la obra de Cassirer un primer momento de impulso emancipador organizado alrededor de la noción kantiana de libertad. Para Cassirer, sin embargo, este primer momento resulta insuficiente. La consecución de un proyecto de "desmitologizacion" (*Entmythologisierung*) parece requerir de un segundo y fundamental momento que entonces será asignado a la eticidad del profetismo judío bajo la orientación filosófica inaugurada por las reflexiones de Hermann Cohen. En una misma línea de problematización teológica-política, pero indicando un matiz de disenso en cuanto al peso que se otorga a la influencia de Cohen sobre Cassirer, Jeffrey Barash se dirige a las hasta ahora no suficientemente relevadas incidencias del pensamiento protestante –Karl Barth, Rudolf Bultman, Friedrich Gogarten– en la empresa filosófica de Cassirer y el modo en que estas incidencias han acompasado diferentes momentos cruciales dentro de las complejas relaciones entre este último y Heidegger. Al respecto, Barash identifica en el decurso filosófico de Cassirer

una orientación significativa humanista –que como Kajón señala pasa del renacimiento italiano a la escuela neoplatónica de Cambridge y, a través de Shafterbury, al idealismo alemán– que, apuntando contra la doctrina de la caída y la finitud humana en Lutero y en Calvino, desestabiliza cualquier decisionismo político. La contribución de Asher Biemann se interesa por la lógica de la "tragedia de la cultura" –un problema que también ocupó el pensamiento de Georg Simmel y Hannah Arendt– en la obra de Cassirer, una lógica que confronta la dinámica de las fuerzas vivas y creativas de la cultura con su consolidación y permanencia (*Bestand*) como las obras de la cultura. En este contexto, Biemann rescata el muy a menudo pasado por alto valor que Cassirer había llegado a otorgar –en un trabajo publicado en 1942– a la teorización hegeliana del Estado. Junto a los precedentes trabajos citados de Kajón y Barash, la colaboración de Biemann vuelve sobre la figura de Hermann Cohen para indicar una forma singular –anticipatoria y profética– de la temporalidad en las reflexiones filosóficas de Cassirer.

La fuerza de los argumentos de Cassirer, su alcance para cumplir la propia meta crítica autoimpuesta e incluso su consistencia interna son algunas de las cuestiones en las que se detienen las colaboraciones de Jeffrey Bernstein y de José Luis Villacañas. Bernstein revisa la acendrada tradición de imputar a los análisis de Cassirer un sesgo liberal –su supuesta confianza liberal en la "precariedad anacrónica" del mito– para así reforzar su imagen de apoliticidad. De manera original, al evaluar la reserva crítica política que conservaría la empresa filosófica de Cassirer, Bernstein la descubre en la figura de Sócrates tal como ésta aparece en los textos cassirerianos. En su aporte a este volumen Villacañas introduce una línea de meditación sobre la contemporaneidad del pensamiento de Cassirer con aquel de Sigmund Freud –avanzando con las nociones de repetición de la modernidad y del mito consciente–, sobre la relevancia de Lévy-Bruhl y la conducta ritual, y sobre Warburg y el mito como trasvasamiento de la esfera de las emociones hacia el dominio de la imagen. Finalmente, Villacañas

observa como endeble la salida final de Cassirer frente al retorno del pensamiento mítico de apelar a una pretendida unidad del espíritu.

Las contribuciones de Dina Gusejnova, de Pablo Ríos Flores y la mía eligen dar curso a su exposición subrayando un aspecto particular de la obra de Cassirer para luego proyectarse hacia los aspectos más generales que dominan la discusión del presente volumen. El ensayo de Gusejnova revisa con perspicacia el peso del "mito del gran hombre" en el mapa de las controversias culturales y políticas durante la República de Weimar –sobre todo su entronización en la agenda cultural por parte de las mistificaciones heroicas del "círculo de Stefan George". En este contexto Gusejnova matiza la imagen entronizada de un Cassirer crítico de la función del héroe *tout court*, invitando, en cambio, a ubicar en su obra una cierta recuperación de la idea del genio o héroe –aunque restringido al ámbito del arte. Esta lectura le permite a Gusejnova avanzar en una nueva articulación sobre los términos del mito y lo político en la obra de Cassirer. En lo atinente a la contribución de Ríos Flores la elección cae sobre la figura del "volcán" –que el texto sigue con precisión en sus asunciones metaforológicas próximas a la perspectiva de Hans Blumenberg y Gaston Bachelard. Las modalidades en que la figura del volcán llega a desplegarse pueden reforzar tanto un imaginario restaurador, regenerativo o revolucionario. Según muestra Ríos Flores, en el caso de la obra de Cassirer la metáfora geológica organiza su campo semántico a partir de la oposición entre la figura ético-político volcánica y la figura aérea de los ideales civilizatorios. En cuanto a mi colaboración, esta se detiene en los diversos momentos de la relación intelectual entre Cassirer y Leo Strauss, perseguida a través de reseñas y ensayos cuya datación en cada caso corresponde a un ámbito de problemas propios del momento pero que, sin embargo, conservan a pesar de sus variaciones un motivo constante: la impugnación que Strauss dirige a la presumible naturaleza esteticista –y por tanto relativista e historicista– de la obra de Cassirer, que pondría en cuestión su validez.

Dos últimas observaciones. En primer lugar, en las colaboraciones a este volumen puede advertirse un énfasis sobre el lugar asignado a la estética en el pensamiento de Cassirer, un énfasis que, aunque fue ya motivo de atención en diversas publicaciones recientes, aquí viene asociado a una dinámica particular de la secularización –la "dialéctica de la imagen"– que ocupa sobre todo el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Precisamente, la colaboración de Kahn –que junto a la de Bernstein presta atención a las objeciones de Eric Voegelin a Cassirer– desarrolla con precisión y matices aspectos de esta narrativa de la secularización a partir de la esfera estética.

En segundo lugar, uno de los aportes de este volumen –presente en las colaboraciones de Bernstein, Kahn y Biemann– es subrayar la relevancia de las "notas inéditas" de Cassirer a la versión hasta ahora conocida en español de *El mito del Estado*. Estas notas de 1944 publicadas en el volumen 9 de la edición alemana de la obra de Cassirer apelan a las virtudes spinozistas de la "fortaleza" y la "generosidad" que aquí asumen el valor de "última palabra" del filósofo no solo para comprender la naturaleza del fascismo y el nazismo sino también como indicaciones propedéuticas para resistirlo.

Finalmente, el presente volumen nació a partir de las discusiones y lecturas de una unidad de investigación de la Universidad de Buenos Aires que conformó, en el marco de las *I Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)* en 2014, la mesa temática "Mito, fascismo y política: respuestas a la crisis del liberalismo en el periodo de entreguerras" en la que un grupo de docentes e investigadores comenzamos a volcar nuestras lecturas y a discutir algunos aspectos de la vigencia de los escritos de Cassirer sobre la crisis de la República de Weimar y el surgimiento de movimientos ideológicos extremistas. Desde entonces la dinámica de la propia empresa reflexiva conjunta fue imponiendo acercar al lector de habla española una discusión –todo lo integral y actual que fuera

posible– sobre la potencialidad crítica y el rendimiento explicativo que tanto el último capítulo de *El mito del Estado* como la conferencia "The Technique of Our Modern Political Myths" de 1945 estaban en condiciones de ofrecer no solo sobre los hechos ya acaecidos sino sobre nuestro estado presente y sobre el futuro cercano.

Pablo Dreizik

Buenos Aires, mayo de 2020

CAPÍTULO 1

Ernst Cassirer

LA TÉCNICA DE NUESTROS MITOS POLÍTICOS MODERNOS

CAPÍTULO 1

LA TÉCNICA DE NUESTROS MITOS POLÍTICOS MODERNOS[1]

Ernst Cassirer

Las últimas décadas –el periodo entre las dos guerras mundiales–, no solo trajeron consigo un cambio radical en las formas de nuestra vida social y política, sino también un cambio total en las formas del pensamiento político. En este terreno también nos enfrentamos a problemas enteramente nuevos, desconocidos para los pensadores del siglo XIX. Aún estamos muy lejos de haber encontrado una solución adecuada a estos problemas. Cuando seguimos nuestros métodos de investigación, de análisis filosófico y científico, tenemos las mayores dificultades para considerarlos en su justo valor y para entender su sentido e influencia. Quizás el rasgo más importante y más alarmante en el desarrollo de nuestra vida política moderna es el repentino ascenso de un nuevo poder, el poder del pensamiento mítico. La preponderancia del pensamiento mítico sobre el pensamiento racional y lógico en las

1 Nota del Traductor [en adelante, NdT]: Publicado originalmente como "The Technique of Our Modern Political Myths" en Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 242-267.

Nota del Editor Donald P. Verene [en adelante, NdE]: el presente texto corresponde a una conferencia dada en la Universidad de Princeton el 18 de enero de 1945, cuando Cassirer enseñaba en la Universidad de Columbia. La Sra. Cassirer, en *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, Nueva York, edición privada, 1950, cuenta que Cassirer redactó esta conferencia como una síntesis de su trabajo *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press, 1946) en preparación en ese entonces. La Sra. Cassirer cuenta que la intención de Cassirer era dar a conocer su trabajo sobre estos problemas en varias universidades y proveer así una base para la comprensión de su teoría cuando el libro apareciese (*Cf. Aus meinem Leben*, *op. cit.*, p. 303). El texto que presentamos aquí está hecho a partir del texto mecanografiado de MS#205, que incluye también un borrador escrito a mano. Fue escrito en inglés y su título es casi idéntico al del último capítulo de *El mito del Estado*, "La técnica de los mitos políticos modernos". En varias partes el texto de la conferencia se corresponde con pasajes de este último capítulo.

teorías políticas del siglo XX es obvia. Después de un breve y violento combate, el pensamiento mítico parece haber conseguido una clara y definitiva victoria. ¿Cómo fue posible esta victoria –cómo podemos dar cuenta del nuevo fenómeno que repentinamente apareció en nuestro horizonte político y probó tener semejante influencia práctica?

No sería correcto decir que el fenómeno como tal era nuevo o extraño para nosotros. En cierto sentido estábamos mucho más al tanto de la verdadera naturaleza del pensamiento mítico que en los siglos precedentes. Los pensadores del siglo XVIII no pudieron encontrar en el mito nada más que una grosera masa de las más burdas supersticiones –una mezcla de las ideas más oscuras, absurdas y fantásticas. Los opositores de los filósofos de la Ilustración, los románticos alemanes, rechazaron y atacaron esta mirada. Ellos vieron en el mito algo completamente diferente –una gran e indispensable fuerza constructiva– la base de la vida cultural del hombre, de su poesía, su arte, su religión y su historia.

Hace aproximadamente un siglo Schelling dio sus famosas conferencias sobre la filosofía de la mitología y la revelación en la Universidad de Berlín.[2] Aquella fue la primera vez que el mito era admitido en un sistema de filosofía y ganaba de ese modo plena ciudadanía en el campo del pensamiento. El análisis metafísico del mito, presente en el trabajo de Schelling, fue superado por otros intentos de un carácter más crítico y empírico. El mito fue estudiado en tanto "forma simbólica" como el lenguaje, el arte, la religión y la ciencia, o fue estudiado desde un punto de vista genético. Etnólogos, sociólogos, antropólogos y psicólogos tienen una participación igual en estos estudios. Estos han reunido un material inmenso y sumamente interesante de todas partes del mundo; han mostrado que el mito es un elemento común en la vida humana que aparece, bajo formas similares, en las condiciones más variadas y divergentes.

2 NdE: *Cf.* Schelling, Friedrich W. J., *Philosophie der Mythologie*, 2 Vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

Pero todos estos estudios estaban basados en una presuposición. Filósofos, etnólogos y sociólogos acordaban que la cultura humana hacía largo tiempo había dejado atrás su edad mítica. Esa edad se ha ido definitivamente, puesto que representaba un tipo de pensamiento enteramente diferente de nuestros propios modos de pensar y de argumentar. De acuerdo a la bien conocida teoría de Lévy-Bruhl, existe un profundo abismo, una barrera insuperable entre la mente primitiva y nuestra propia mente. No pertenecen al mismo género; son incomparables e incompatibles.[3]

No niego el interés y el mérito de esta teoría de Lévy-Bruhl. No obstante, si aceptamos esta teoría nos enfrentamos a un problema casi irresoluble. Si el mito es un producto típico de lo primitivo, esto es, de la mente prelógica y mítica, ¿cómo podemos explicar su repentina reaparición bajo las condiciones de nuestra propia cultura sumamente sofisticada? Los hombres que se volvieron autores de nuestros mitos políticos modernos, que los crearon y los propagaron, no eran de ninguna manera "primitivos". Más bien todo lo contrario. Eran muy buenos y muy fríos calculadores. Ellos conocían sus propósitos y sus medios. Tampoco eran primitivas las personas para quienes estos mitos estaban dirigidos. Estaban muy formados. Muchos de ellos eran académicos, científicos y filósofos. ¿Cómo fue que estas personas pudieron quedar tan profundamente impresionadas por lo mitos modernos que parecieron olvidar todo lo que habían aprendido antes? Muchos han descrito el mito como un tipo de atavismo. Pero esto tampoco responde nuestra pregunta. Un atavismo es una excepción, no es la regla. Un atavismo de naciones enteras sería una cosa muy paradójica

3 NdE: El manuscrito tiene aquí un espacio indicando que Cassirer pretendía citar un pasaje de Lévy-Bruhl. Aparentemente tenía en mente un pasaje explicando la distinción de Lucien Lévy-Bruhl entre mentalidad "prelógica" y "lógica" tal como es presentada en la parte I de *How Natives Think*, trad. Lilian A. Clare, Londres y Nueva York, George Allen & Unwin, 1926. [NdT: Original en francés: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Presses Universitaires de France, 1910; hay traducción castellana: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores*, trad. Gregorio Weinberg, Buenos Aires, Lautaro, 1947].

y casi inexplicable. El mito, ciertamente, es un tipo de remanente –un fantasma que retornó de otro mundo. Pero si nuestros mitos políticos pertenecen a la misma familia, no se parecen a sus hermanos. Son de un tipo peculiar. Otros fantasmas aparecen, en palabras de Hamlet, "Vienes en forma y en figura tales [...] dando al aire nocturno hálito horrendo"[4]. Muy diferente es lo que pasa con nuestros mitos. Estos aparecen a plena luz del día, no temen la luz del sol y no pueden ser expulsados o exorcizados; se mantienen firmes y fuertes.

Todo esto sería imposible de entender si el mito no fuera nada más que una mera reliquia –los restos de un pasado muerto. Pero es mucho más que eso. No es el producto de una mentalidad primitiva; tiene todavía su sitio en las más avanzadas etapas de la cultura humana. Expulsar el mito, erradicarlo completamente, significaría un empobrecimiento. ¿Qué pasaría con la poesía y el arte si ya no nos fuese posible comprender el lenguaje del mito; si este lenguaje fuese para nosotros nada más que un lenguaje muerto que podemos reconstruir según sus reglas gramaticales pero que ya no podemos sentir más? En ese caso, no tendríamos acceso al mundo de nuestros grandes poetas, pintores, y escultores –a las obras de Esquilo, Píndaro, o Fidias; a las obras de Dante, Shakespeare, Milton, o Miguel Ángel. De todas maneras, no hay peligro de que la humanidad pueda olvidar o renunciar al lenguaje del mito, dado que este lenguaje no se restringe a un campo especial; impregna la totalidad de la vida y la existencia del hombre.

En la comedia de Molière, *Le bourgeois gentilhomme,* el héroe de la obra, M. Jourdain, queda muy sorprendido cuando se entera por su profesor que ha estado hablando en prosa por más de cincuenta años sin siquiera notarlo. Nosotros estamos exactamente en la mis-

4 NdT: En la traducción se respetan en todos los casos las palabras en lengua extranjera y transliteraciones tal como aparecen en el original en inglés. En este caso: "*Thou com'st in such a questionable shape* [...] *making night hideous*". La cita al castellano fue tomada de Shakespeare, William, *El Hamlet de Shakespeare*, ed. bil. Salvador de Madariaga, México-Buenos Aires, Hermes, 1955, pp. 305, 307.

ma posición; estamos hablando en lenguaje mítico sin ser conscientes del hecho. El habla humana está llena de metáforas cuyo origen debe buscarse en la misma tendencia a personificar cosas y eventos, que es una de las fuentes principales del pensamiento mítico. Si nosotros lográsemos eliminar del habla humana todos sus elementos metafóricos y figurativos, el lenguaje habría perdido todo su plástico poder expresivo; habría sido transformado en un simbolismo abstracto, como el simbolismo de una fórmula matemática.

De hecho, el mito no es solamente un elemento transitorio, también es un elemento permanente en la cultura humana. El hombre no es exclusivamente un animal racional, él es y permanece siendo un animal mítico. El mito es parte integrante de la naturaleza humana. Podríamos aplicar a ello las palabras de Horacio: "Aunque a la natura eches con la horca, tornará empero siempre".[5] No podemos suprimir o expulsarlo enteramente; siempre retorna bajo una nueva figura. Si quisiéramos expresar este hecho en un lenguaje filosófico, podríamos decir, con Hegel, que en todos los campos de la cultura y de la actividad humana, en el lenguaje, la religión, la poesía, y el arte, el mito está siempre presente como *aufgehobenes Moment* (momento superado). No ha sido destruido o aniquilado; tan solo ha cambiado su forma. Pero este mismo cambio es de una importancia fundamental. El organismo de la cultura humana no elimina los elementos míticos completamente, sino que aprende a controlarlos. Desarrolla nuevos poderes constructivos de pensamiento lógico y científico, nuevas fuerzas éticas y nuevas energías creativas de imaginación artística. El mito no es enteramente vencido por la aparición de estas nuevas fuerzas, pero es neutralizado y puesto bajo control. Es verdad que el equilibrio es más bien lábil que estable: no se establece firmemente, sino que permanece sujeto a toda clase de perturbaciones.

---

[5] NdE: Horacio, *Epístolas*, I, x, 24 [NdT: en latín en el original: "*Naturam expellas furca, tamen usque recurret*". Citamos según la edición de Horacio, *Epístolas I y II. Arte poética*, trad. Tarcisio Herrera Zapién, México, UNAM, 1986, p. 20].

La naturaleza de estas perturbaciones se torna particularmente evidente en el terreno de la vida política. Desde los primeros comienzos de la filosofía política, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, encontramos una lucha continua entre *logos* y *mythos*; entre una concepción mítica del Estado y una concepción racional. Pero finalmente el objetivo pareció haberse alcanzado. El carácter racional del Estado pareció quedar firmemente establecido. No obstante, la victoria permanece siempre dudosa y precaria. En política nunca se vive sobre suelo firme y estable. En tiempos de calma y paz, en períodos de relativa estabilidad y seguridad, es sencillo mantener un orden racional de las cosas. Pero estamos siempre parados sobre terreno volcánico y debemos estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En los momentos críticos de la vida social y política del hombre, el mito recupera su antigua fuerza. Pues nunca dejó de asechar desde las tinieblas, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta una vez que los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre, por una razón u otra, pierden su fuerza y no pueden ya contrarrestar el poder demoníaco del mito.[6]

Todos estos conflictos entre *logos* y *mythos*, entre motivos racionales y míticos, eran desconocidos en la sociedad primitiva. Allí el mito era aún el único gobernante; su soberanía era ilimitada e indiscutible. Y su ley era absoluta; no admitía ninguna excepción o exención. Desde cierto punto de vista, este estado de cosas puede ser considerado uno de los grandes privilegios de la vida social primitiva. Las etapas más avanzadas y sofisticadas de la cultura humana fueron a menudo propensas a mirar retrospectivamente a esta condición con cierta envidia. En contraste con el estado civil, el *status naturalis*, el estado de naturaleza, fue descrito como un auténtico paraíso, un paraíso de simplicidad, armonía e inocencia. El progreso de las investigaciones etnológicas, desafortunadamente, destruyó completamente este idilio filosófico de los pensadores del siglo XVIII. La antropología moderna

6 NdE: *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 280 [MdE 331].

ha transformado la famosa descripción del estado de naturaleza de Rousseau en su mismo contrario.

El salvaje imaginado por Rousseau vivía en un completo aislamiento y libre de seguir sus impulsos e instintos naturales. Hoy hemos aprendido que en ninguna parte la presión social es tan fuerte, tan implacable e irresistible como en las sociedades primitivas. El salvaje no puede dar un solo paso sin el constante temor de violar un tabú particular. Tales violaciones significan miseria y muerte, pero no solo para el individuo sino para todos los miembros de la comunidad. No existe una acción, por más trivial e insignificante, que no esté regulada por normas colectivas fijas. Estas normas, las normas sociales, son universales, eternas e inmutables, mientras que las llamadas leyes de la naturaleza, si es que existe alguna ley de la naturaleza, son siempre modificables y flexibles porque están sujetas a la influencia del mundo mágico y son adaptables a los deseos humanos. Toda vida social y toda vida natural dependen del estricto cumplimiento de ritos religiosos y mágicos. Si estos ritos no se llevan a cabo a su debido tiempo, en el sitio adecuado y en el momento justo; si las palabras del hechizo o del rezo no siguen el único orden inviolable; si no son pronunciados en el ritmo que corresponde, toda la vida de la sociedad y toda la vida de la naturaleza se ponen en riesgo. La lluvia no caerá, el maíz no madurará, la tierra no dará su fruto sin la constante ayuda del hombre. Esta ayuda nunca es entendida en un sentido técnico sino siempre como una ayuda mágica.

Esto explica el rol fundamental e indispensable del mito en la sociedad primitiva. El mito no es un elemento independiente o separado en la vida social y cultural del hombre; es solo el correlato y la contrapartida del rito. Tiene una función explicativa pero su tarea principal no es explicar los fenómenos físicos sino las acciones humanas. Cada paso importante en la vida individual y social del hombre es acompañado por un rito especial. Hay ritos de nacimiento, de muerte y de iniciación. El hombre primitivo no necesita una explicación histórica o genética de estos ritos. No se interesa, ante todo, por sus orígenes; porque en sentido estricto todas

estas cosas no tienen origen. Han existido por siempre; han sido realizadas de la misma forma regular e invariable desde tiempos inmemoriales. Son la gran herencia de los ancestros míticos, y es el deber religioso supremo del hombre conservar esta herencia intacta. Las palabras de una fórmula mágica, de un hechizo o encantamiento, cada fase de un sacrificio o una plegaria –todo esto debe ser repetido en un mismo orden de forma invariable. El mínimo cambio destruiría inmediatamente la fuerza y eficacia del mundo mágico o de los ritos religiosos.

Pero el hombre no puede repetir una y otra vez estos actos sin sentir un deseo de *entenderlos*. No los realiza de una forma meramente mecánica; no actúa como un autómata. Se pregunta por los motivos de su acción; desea captar su sentido y propósito. Todos los hombres, decía Aristóteles, por naturaleza desean conocer. Estas palabras rigen tanto para las etapas inferiores de la cultura humana como para las etapas superiores. El deseo de conocer no es un privilegio del hombre civilizado; es un propósito común. Pero es evidente que bajo las condiciones de una sociedad primitiva este deseo no puede ser satisfecho del mismo modo que en las etapas más avanzadas. Una respuesta teorética o científica a todas estas primeras preguntas de la humanidad no es posible, ni sería inteligible para el hombre primitivo. Es aquí donde el mito hace su entrada. El hombre puede actuar muy irracionalmente; pero incluso sus acciones más irracionales no pueden refrenar el preguntarse por los motivos de sus acciones. Solo el mito puede proporcionar este motivo. Se vuelve el intérprete del rito; permite al hombre comprender lo que hace. Desde nuestro punto de vista sus respuestas pueden parecer absurdas o fantásticas; pero la motivación más extraña y más extravagante es mejor que ninguna motivación. Esta formación general del mito en la sociedad primitiva se ha vuelto muy clara a través de las recientes investigaciones antropológicas.

Bronisław Malinowski, que ha vivido por muchos años entre los nativos de las islas Trobiand en el Pacífico Sur, ha hecho un informe detallado y un análisis exhaustivo de las costumbres, creencias míticas, y ritos mágicos de estos nativos. Creemos que su descripción es de especial interés

desde la perspectiva de nuestro presente problema. Las observaciones de Malinowski no apoyan la tesis de Lévy-Bruhl según la cual entre nuestra propia mentalidad y la mentalidad de los hombres primitivos no hay ningún punto de contacto; que el hombre primitivo siempre actúa según principios "míticos" que son contrarios a todos los principios de nuestro pensamiento racional y empírico. Como lo ha señalado Malinowski, encontramos incluso en la vida del hombre primitivo una cierta esfera de acción que puede ser descrita como profana o secular. Mientras el hombre se mueva en esta esfera, rara vez se ve influenciado por motivos míticos, ni se refugia en ritos mágicos. Todo esto empieza en una etapa posterior, cuando un problema se vuelve demasiado dificultoso para ser manejado con medios ordinarios.

> Cuando el indígena tiene que producir un utensilio –dice Malinowski en *The Foundations of Faith and Morals*– no acude a la magia. Es estrictamente empírico, es decir, científico, en la elección de sus materiales, en la manera como bate, corta y pule la hoja. Confía enteramente en su pericia, en su razón y en su resistencia. No resulta exagerado decir que en todas las cuestiones en que basta el conocimiento, el indígena se fía de él exclusivamente [...]. El australiano central posee una ciencia o un conocimiento autentico, es decir, una tradición regulada enteramente por la experiencia y la razón, y enteramente libre de cualquier elemento místico. [...] Existe un cuerpo de reglas, que pasa de generación a otra, el cual se refiere a la manera como la gente vive en sus pequeños abrigos, produce el fuego por frotación, se procura la comida y la cuece, se hace el amor y se pelea [...] Que esta tradición secular es plástica, selectiva e inteligente, lo mismo que bien fundada, puede verse en el hecho de que el indígena adopta siempre cualquier material nuevo y apropiado que se le ofrezca.[7]

La creencia en la magia no es un acto meramente teórico; es un acto emocional. Se necesita una tensión emocional particular para

[7] NdE: Malinowski, Bronisław, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, Oxford University Press, 1936, pp. 32 y ss. El texto de Cassirer indica que debe insertarse una cita de *Foundations of Faith and Morals* de Malinowski. El pasaje citado aquí está tomado de la discusión de Cassirer sobre este punto en *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 278 [NdT: MdE 329].

producir esta creencia. Mientras el hombre permanezca confinado dentro de los estrechos límites de su experiencia cotidiana; mientras él se enfrente a situaciones relativamente fáciles, que puede manejar y dominar, no es muy probable que recurra a la magia. Actúa empírica y técnicamente como nosotros; usa sus utensilios sencillos para resolver problemas sencillos y corrientes. Pero cuando se trata de tareas más serias y difíciles, que parecen estar mucho más allá de sus poderes individuales, el hombre inevitablemente busca a tientas medios más elevados y potentes. Debe irse a los extremos para lidiar con una situación extrema.

En términos psicológicos, la creencia en la magia siempre nos muestra un doble rostro. Es una combinación de desesperación y exceso de confianza. El hombre siente una profunda desconfianza en sí mismo y en sus habilidades individuales. Pero, por otro lado, tiene una confianza exorbitante en el poder de los deseos y las acciones colectivas. Lo que le da al mago, al brujo y al hechicero su verdadera fuerza es que él no actúa como un individuo, sino que en él, el poder de toda la tribu es condensado y concentrado. En las sociedades totémicas los diferentes clanes que se distinguen por sus ancestros totémicos están en posesión de ritos mágicos especiales, guardados en secreto y heredados de una generación a otra. Todo grupo que realiza una actividad productiva específica, como los cazadores, los pescadores, y los granjeros, tiene su propio ritual mágico que únicamente es usado si la situación requiere un esfuerzo especial, si la tribu se ve inmersa en una tarea difícil y peligrosa. Pero a los ritos mágicos nada puede resistirse. No hay fuerza natural alguna que no se rinda a los deseos colectivos del hombre. *Carmina vel caelo possunt deducere lunam*, dice Medea en las *Metamorfosis* de Ovidio, el hechizo mágico y el encantamiento tienen el poder de arrastrar la luna desde los cielos.[8]

[8] NdT: El verso que Cassirer atribuye a Ovidio corresponde, en realidad, a Virgilio (*Cf. Bucólicas*, VIII, 69). No obstante es llamativo que en *Metamorfosis*, Ovidio expresa la misma idea en VII, 207-209. Más aún, mientras que el verso de Bucólicas no es pronunciado por Medea sino por un pastor, en *Metamorfosis*, VII, 207-209 sí es Medea quien habla.

Necesitábamos esta larga introducción general a fin de comprender la verdadera naturaleza de nuestros mitos políticos modernos. A primera vista estos mitos políticos son productos sumamente complicados y sofisticados que no pueden ponerse al mismo nivel que aquellos mitos que encontramos en las sociedades primitivas. Hay, no obstante, dos elementos que estos dos fenómenos tan diferentes tienen en común. Son expresión de deseos colectivos, y solo pueden alzarse luego de que estos deseos hayan ganado una fuerza sin precedentes y arrolladora. Incluso en nuestros mitos políticos modernos encontramos la misma extraña mezcla de tendencias en conflicto. Ellos son tanto un fruto de la desesperación como de la confianza. De hecho, fue una situación desesperada la que llevó al desarrollo de nuestros mitos políticos. Todos los medios racionales para manejar esta situación parecían haberse agotado. Tenían que ser arrojados; fueron declarados vanos y fútiles.

Pero si todos los medios técnicos ordinarios han fallado, todavía permanece la *ultima ratio*, el argumento final, que consiste en una negación e inversión de todos nuestros modos usuales de racionalización y argumentación. No podemos resolver el nudo gordiano pero podemos cortarlo. El mundo mágico no ha perdido su poder. Pero debe ser usado en la forma correcta, en el momento correcto, y por el hombre correcto. Todos nuestros esfuerzos serían en vano si no fuese posible concentrarlos en un punto –en el mismo sentido en el que en la sociedad primitiva el poder colectivo de la tribu es condensado y encarnado en la persona del hechicero, que comanda los poderes de la naturaleza, y quien, como curandero, conoce los remedios para todos los males.

El estudioso francés E. Doutté ha escrito un libro muy interesante, *Magie et religión dans l'Afrique du Nord*, en el cual trata sobre los ritos y ceremonias religiosas de ciertas tribus salvajes del norte de África.[9] En este libro él intenta dar una definición breve y clara del

[9] NdE: Doutté, Edmond, *Magie et religión dans l'Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1909.

origen del mito. Llama a los dioses y demonios míticos "*le désir collectif personifié*" ("el deseo colectivo personificado"). Los poderes divinos y demoníacos que encontramos en el pensamiento mítico no son más que la personificación de deseos colectivos. Esta definición fue dada cerca de treinta y cinco años atrás, y, por supuesto, el autor no estaba pensando en nuestros problemas políticos. No obstante, posiblemente no haya una descripción mejor ni más lacónica e incisiva del principio moderno de liderazgo que esta fórmula de Doutté. El anhelo de liderazgo siempre se origina en un deseo colectivo intenso. Pero no es suficiente que el deseo exista; debe ser personificado; tiene que asumir una forma concreta, plástica e individual. Éste es el paso decisivo. Ya no vivimos en un mundo racional; vivimos en un mundo mítico. Ya no tenemos más nada que ver con leyes o estatutos, constituciones o estatutos políticos. Todo esto se ha desvanecido; se ha disuelto. Ley, justicia, constituciones y cartas de derechos han perdido su significado y su validez. Lo único que queda y lo único que importa es el poder y la autoridad del dios mítico: "La voluntad del líder es ley suprema".

Pero, ¿cómo pudo este nuevo principio imponerse sobre toda una nación? ¿Cómo pudo volverse eficiente y quebrar toda resistencia? Aquí el mito político moderno tuvo que enfrentar su prueba más difícil. Obviamente una nación civilizada no puede ser gobernada de acuerdo a los mismos principios tan simples y rudimentarios que fueron posibles y suficientes en una sociedad primitiva. El problema era inmensamente complicado, y para resolverlo fue necesario encontrar una forma completamente nueva, desarrollar una técnica de liderazgo desconocida en tiempos pasados. Ésta resultó ser una de las primeras tareas de los nuevos hombres. Pero, desde un punto de vista lógico, esta tarea era, en cierto sentido, muy parecida a la cuadratura del círculo.

Los historiadores de la civilización nos han contado que la humanidad ha tenido que pasar por dos edades diferentes en su historia. El hombre comenzó como *homo magus* u *homo divinans*, intentando imponer su voluntad sobre la naturaleza mediante el uso de fórmulas

mágicas. Pero sus esperanzas se veían constantemente decepcionadas y frustradas. Tuvo que romper el círculo mágico en el que se había encerrado y forzar su salida. El *homo magus* se transformó en un *homo faber*. La edad técnica siguió y superó la edad mágica. Si nosotros admitimos esta distinción, los mitos políticos modernos se tornan una cosa muy extraña y paradójica. Puesto que lo que encontramos aquí es la mezcla e incluso la completa fusión de dos elementos contradictorios e incomparables: el pensamiento mágico y el pensamiento técnico. El político moderno tuvo que combinar en sí mismo dos funciones enteramente diferentes. Tuvo que ser un *homo magus* y un *homo faber* al mismo tiempo. Era el vocero y el sacerdote de una nueva religión completamente irracional y misteriosa. Pero si él y sus colaboradores tuvieron que defender y propagar esta religión irracional, de ningún modo lo hicieron irracionalmente. Eran pensadores agudos y serenos y muy buenos calculadores. Procedieron meticulosa y metódicamente. Nada fue dejado a la suerte; cada paso fue premeditado y bien elaborado.

Esta extraña combinación es uno de los rasgos más notables del desarrollo de los mitos políticos modernos. El mito siempre fue descripto como el resultado de una actividad social inconsciente. Pero aquí eran hombres que actuaban de forma muy deliberada y "de acuerdo a un plan". Ellos conocían su camino a la perfección y avanzaron con mucho cuidado. A partir de entonces, al mito ya no le fue permitido crecer libre e indiferente. Los nuevos mitos políticos no fueron de ningún modo frutos silvestres de una imaginación exuberante. Eran artificios hechos por hábiles e ingeniosos artesanos. Entonces, podemos decir que lo que tenemos aquí ante nuestros ojos es un nuevo tipo de mito completamente racionalizado. El siglo XX desarrolló una técnica del pensamiento mítico que no tuvo igual en la historia. A partir de allí los mitos fueron inventados y manufacturados del mismo modo y siguiendo los mismos métodos que las armas de fuego y los aviones. Y fueron usados con el mismo objetivo, la guerra interna y externa. Este fue un hecho totalmente sin precedentes, un hecho que ha cambiado el rostro entero de nuestra vida política moderna.

En el estrecho marco de esta ponencia no puedo pretender dar una imagen completa de la tan refinada y compleja técnica de los mitos políticos modernos. Todo lo que puedo hacer es ilustrar la cuestión con algunos ejemplos. El primer paso que tuvo que darse fue un cambio en la función del lenguaje. En el habla cotidiana nuestras palabras tienen una doble función: una función descriptiva y una emocional. Expresan sentimientos humanos, o describen objetos o relaciones de objetos. Bajo circunstancias normales, ambas funciones están en un equilibrio armónico: se completan una a la otra y cada una coopera con la otra. Lenguaje "subjetivo" y "objetivo", proposicional y emocional, ambos son usados como medios para alcanzar un mismo fin, el de la comunicación social y el entendimiento mutuo. En el lenguaje introducido por los mitos políticos, sin embargo, esta estabilidad se vio gravemente trastornada. Todo el énfasis quedó puesto del lado emocional; la palabra descriptiva y lógica se convirtió en una palabra mágica. Nuevas palabras fueron acuñadas, y las viejas sufrieron un cambio de significado. Todo esto fue realizado en unas pocas décadas, y tuvo un efecto tremendo. Si hoy en día leo un libro alemán publicado en los últimos diez años, que trata sobre un tema teorético, como un problema de filosofía, historia, política o economía, descubro para mi sorpresa que ya no comprendo la lengua alemana. Encuentro muchos términos que nunca había escuchado antes, y los viejos y familiares han ganado una connotación diferente y extraña. Las palabras corrientes están cargadas con sentimientos y emociones violentas.

En 1944 la Frederick Ungar Publishing Company publicó en New York un libro muy interesante. Su título es *Nazi-Deutch. A Glossary of Contemporary Usage.* El nombre del autor es Heinz Paechter.[10] Este libro contiene una lista de todos esos términos que en las últimas dos décadas fueron introducidos a la lengua alemana por los representantes y seguidores del régimen nazi. El autor del libro trató

10 NdT: En *El mito del Estado* Cassirer también nombra como autores a Bertha Hellman, Hedwig Paechter y Karl O. Paetel. *Cf.* MdE 335.

de traducir estos términos al inglés, pero en este intento no fue muy exitoso. Lo que logra es solo un circunloquio, una paráfrasis de las palabras y frases alemanas, no una verdadera traducción. Pues desafortunadamente, o tal vez por fortuna, fue imposible volcar estas palabras adecuadamente al inglés. Lo que caracteriza este lenguaje advenedizo, estos nuevos términos, no es su sentido objetivo –en muchos casos no parecen tener ningún significado– sino la atmósfera emocional que los rodea y los envuelve. Esta atmósfera puede ser sentida, pero no puede traducirse. Permítanme darles al menos un ejemplo característico y notable.[11]

Aprendí del libro de Paechter que en el uso del alemán contemporáneo hay una marcada diferencia entre los términos *Siegfriede* y *Siegerfriede.* Incluso para un oído alemán no es sencillo captar la diferencia. Las dos palabras parecen significar exactamente lo mismo. *Sieg* significa victoria, *Friede* significa paz; *Siegfriede* o *Siegerfriede* se refieren, entonces, a la paz que sigue a una victoria. No obstante, se nos dice que la connotación de ambos términos no es de ningún modo la misma. *Siegfriede* es el exacto opuesto de *Siegerfriede*, ya que, como nos dice el glosario, *Siegfriede* significa la paz tras una victoria alemana, mientras que *Siegerfriede* es una paz que sería declarada por los conquistadores aliados. Entre los dos términos hay, entonces, toda la diferencia del mundo. Pero, ¿cuál es la razón de esta extraña terminología? El glosario no proporciona esta razón, pero para cualquiera que esté familiarizado con el lenguaje y la ideología del sistema nacionalsocialista no es difícil descubrir esta razón. La única diferencia palpable entre los dos términos es una diferencia gramatical o morfológica. En la palabra *Siegfriede* el término *Sieg* (victoria) aparece en su forma singular; en *Siegerfriede,* no obstante, aparece en la forma plural. Hoy el singular solo puede aplicarse al pueblo alemán. El pueblo alemán no es un *compositum mixtum*, un mero agregado de muchos millones

[11] NdT: Este párrafo y los dos siguientes aparecen con algunas modificaciones en el último capítulo de *El mito del Estado*. *Cf.* MdE 335-336.

de hombres y mujeres. Es un todo homogéneo, un *corpus mysticum*, una unidad profunda y misteriosa. Pero en el caso de los adversarios y enemigos de Alemania no podemos hablar de una unidad tal. Ellos se llaman a sí mismos las "naciones aliadas", pero no están de ninguna manera aliados, sino divididos y distanciados. Lo que encontramos aquí es solo una mezcla confusa y heterogénea de varias razas, diversos objetivos políticos y diversas ideologías diametralmente opuestas. Todo esto es expresado en las dos palabras *Siegfriede* y *Siegerfriede.* Seguramente el hombre que acuñó estas palabras era un maestro en este arte, en el arte de la propaganda política. Ha alcanzado su objetivo con los menores y más insignificantes medios. Pudo condensar en una sílaba todo el espectro de las pasiones humanas y toda una escala de odio, ira y furia, de soberbia y desprecio, de arrogancia y desdén.

Pero el habilidoso uso de palabras mágicas no es todo. Como ya lo señalamos, incluso en la sociedad primitiva la palabra mágica no se sostiene por sí misma. Es, más bien, un corolario y un accesorio de otra fuerza, acompaña e interpreta el rito mágico. Para que los nuevos mitos políticos tuviesen su pleno efecto, debían apoyarse en nuevos ritos. Incluso respecto a esto los líderes del nacionalsocialismo procedieron muy meticulosa y metódicamente. En este sentido, también la vida social alemana fue radicalmente transformada en las últimas décadas, en el periodo entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. No hubo acción política que no tuviese su ritual propio. En adición, puesto que en el Estado totalitario ya no quedaba ninguna separación entre la vida privada y la pública, incluso la vida privada fue repentinamente inundada por una marea de nuevos rituales. Y eran tan regulares, rigurosos e inexorables como cualquier ritual primitivo. Toda clase, todo sexo, y toda edad tenían su ritual propio. Nadie podía caminar por la calle o saludar a su vecino o amigo sin practicar un acto ritual. Incumplir uno de los ritos prescriptos se tornó una cosa peligrosa. Incluso en los niños esto no era considerado un mero pecado de omisión; era un *crimen laesae maiestatis* –un crimen contra la majestad del líder y del Estado totalitario.

¿Cuál era el propósito de todas estas nuevas palabras y ritos? Obviamente no fueron producidos por sí mismos; tenían un objetivo muy definido y deliberado. Es fácil entender este objetivo si pensamos en la función de los ritos en la sociedad primitiva. Los ritos no son actos individuales; son siempre realizados por una comunidad y, en la mayoría de los casos, por todos los miembros de la tribu. Es su principal efecto que los hombres y mujeres que realizan estos ritos pierdan todo sentido de su individualidad; que se fundan, que actúen, piensen y sientan como un todo.

> El salvaje, –dice E. Sidney Hartland en su libro *Primitive Law*– está lejos de ser la criatura libre y sin restricciones de la imaginación de Rousseau. Por el contrario, está constreñido en cada aspecto de su vida por las costumbres de su pueblo; está atado a las cadenas de la tradición inmemorial [...]. Estos grilletes son aceptados como algo dado; nunca intenta romperlos [...] las mismas observaciones muchas veces pueden aplicarse al hombre civilizado, pero el hombre civilizado es demasiado inquieto, demasiado ávido de cambio, demasiado dispuesto a cuestionar su entorno, para permanecer mucho tiempo en actitud de aquiescencia.[12]

Estas palabras fueron escritas en 1924; ¡cuánto ha cambiado la situación en estas dos últimas décadas! A pesar de su agitación –y quizás precisamente gracias a ésta– grandes naciones parecen haber perdido todo deseo y todo impulso de cuestionar sus entornos. Viven en una actitud de completa aquiescencia; tienen una fe implícita en el nuevo dios, el dios del Estado totalitario. ¿Cómo pueden naciones libres ser inducidas a aceptar esta presión intolerable? Para responder esta pregunta debemos empezar con un análisis del término *libertad*. La libertad es uno de los términos más ambiguos y mal definidos. Por la interminable discusión de las escuelas metafísicas rivales y por la lucha de los partidos políticos, el concepto *ético* de libertad ha sido tan obscurecido que se ha vuelto casi irreconocible. Aquí no puedo entrar en una discusión sobre

[12] NdE: Hartland, E. Sydney, *Primitive Law*, Londres, Methuen & Co., 1924, p. 138 [NdT: *Cf.* MdE 337-338].

este gran problema, el problema de la libertad ética. Pienso, no obstante, que la mejor y, en cierto sentido, clásica definición de este concepto ha sido dada por Kant. Como Kant señaló en su *Crítica de la razón práctica*, la libertad no es una excepción a las normas vinculantes; es, al contrario, una regla que la moral se da a sí misma. Significa "autonomía", esto es, autocontrol y responsabilidad individual. Como dice Kant, la libertad no es *gegeben*, sino *aufgegeben*. No es un don sino una tarea, y quizás la tarea más ardua que podemos imponernos a nosotros mismos. Cumplir esta tarea se vuelve aún más difícil en tiempos como los nuestros, en tiempos de severas crisis sociales y violentas agitaciones políticas.

En tiempos como estos el individuo comienza a sentir una profunda desconfianza en sus poderes formativos y creativos. Está sujeto a todas las influencias del exterior; se vuelve una presa fácil para aquellos partidos políticos que explotan la situación en su propio beneficio, especialmente si esos partidos se han provisto a sí mismos de armas tan poderosas como son los mitos y los ritos. Nada es más apto para suprimir nuestro juicio crítico y para quebrar toda resistencia del individuo que la constante repetición de las mismas fórmulas mágicas o el cumplimiento incesante de los mismos ritos. En las sociedades primitivas, cuya vida entera está gobernada por la magia y el ritual, no encontramos, de hecho, ningún concepto claro de obligación individual o de responsabilidad personal. No es el individuo sino el grupo el verdadero "sujeto moral". Toda la tribu, el clan y la familia son responsables por las acciones de cada miembro. Si un crimen es perpetrado, no se lo imputa a una persona individual. Por una suerte de miasma y contagio social la totalidad del grupo queda infectada. Incluso la revancha y el castigo son dirigidos al grupo como un todo. En esas sociedades en que la venganza de sangre es considerada como una de las obligaciones religiosas y morales más elevadas no es de ningún modo necesario tomar venganza contra el propio asesino. Es suficiente matar a un miembro de su familia o clan. En algunos casos como, por ejemplo, en Nueva Guinea o entre los somalíes africanos, es el hermano mayor del ofensor más que el ofensor mismo a quien se ha de matar.

Todo esto retorna en nuestra vida política moderna. Aquí se presenta, no obstante, de conformidad con las formas mucho más complejas de esta vida, a gran escala. Ya no es la tribu o la familia la responsable de las acciones individuales; es toda la nación o toda la raza. Es claro que tal perversión de todos los estándares morales, tal eliminación completa del juicio individual y de la responsabilidad personal, requirió de los medios más extraordinarios; pero los mitos políticos proporcionaron estos medios al producir un retorno a las formas más rudimentarias de la vida social del hombre.

En nuestra descripción de los mitos políticos, no obstante, un elemento más debe ser analizado, de lo contrario la imagen permanecería incompleta. Como lo hemos señalado, en los Estados totalitarios los líderes políticos debieron hacerse cargo de todas aquellas funciones que en las sociedades primitivas eran puestas en las manos de los magos. Ellos pretendían ser los gobernantes políticos, los sanadores que pueden curar todos los males sociales, los técnicos que mueven las palancas de toda la organización social. En la sociedad primitiva, no obstante, el hechicero tiene aún otra tarea más importante. Él es el *homo divinans*; él revela la voluntad de los dioses y predice el futuro. La esperanza y el miedo son quizás las emociones humanas más generales y profundas. Vivir en la esperanza o en el miedo, anticipar el futuro en el pensamiento y en el sentimiento es una de esas características que distinguen profunda y radicalmente la vida humana de la vida animal. El mito es el primer intento de organizar este sentimiento. El adivino tiene su lugar firme y su rol indispensable en la vida social primitiva, e incluso lo encontramos en etapas más desarrolladas de la cultura política todavía en plena posesión de sus derechos y privilegios. En Roma ninguna decisión política importante era tomada, ninguna empresa difícil era llevada a cabo, ninguna batalla se luchaba sin el consejo de augures y arúspices. Cuando un ejército romano salía en campaña iba siempre acompañado de sus arúspices. El libro de Apius Claudius Pulcher,

De disciplina augurali, estaba dedicado a Cicerón, y el mismo Cicerón, en el transcurso de su carrera política, ejerció el oficio de augur.[13]

En este sentido también nuestra vida política moderna ha retornado abruptamente a formas que parecían haber sido totalmente olvidadas. Es verdad que nosotros tenemos una técnica adivinatoria mucho más refinada y elaborada. Ya no tenemos el tipo primitivo de sortilegio, la adivinación por la suerte; nosotros ya no observamos el vuelo de las aves, ni escudriñamos las entrañas de animales sacrificados. Estas cosas nos parecen absurdas y ridículas. Pero incluso si los métodos modernos han cambiado, la cosa misma de ninguna manera ha desaparecido. Los políticos modernos sabían muy bien que las grandes masas pueden ser movidas mucho más fácilmente por la fuerza de la imaginación que por puras fuerzas físicas. De tal modo ellos tocaron este instrumento con la mayor destreza y virtuosismo. El político moderno se volvió un *vates publicus*. La profecía era una parte esencial de la nueva técnica política. No es necesario entrar aquí en una descripción detallada de estas profecías políticas; las conocemos demasiado bien. El milenio fue predicho una y otra vez. Esta vez, no obstante, ya no se trataba del milenio de la humanidad, sino del milenio de una nación especial y de una raza especial.

Curiosamente, este nuevo arte de la adivinación no hizo su primera aparición en la política alemana sino en la filosofía alemana. En 1918 apareció el libro de Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (*La decadencia de Occidente*). Quizás nunca antes un libro de filosofía ha tenido un éxito tan sensacional. Fue traducido a todas las lenguas y leído por toda clase de lectores: por filósofos y científicos, historiadores y políticos, estudiantes y comerciantes, académicos y el hombre de la calle. ¿Cuál fue la razón de este éxito sin precedentes; cuál era el hechizo mágico que este libro ejercía sobre sus lectores?

13 NdT: Este párrafo y los ocho siguientes aparecen con algunas modificaciones en *El mito del Estado*. *Cf.* MdE 341-346.

A mi juicio, la causa de este éxito debe buscarse en el *título* del libro más que en su contenido. El título *Der Untergang des Abendlandes* fue la chispa eléctrica que encendió la imaginación de los lectores de Spengler. El libro fue publicado en julio de 1918, eso significa al final de la Primera Guerra Mundial. En aquel tiempo muchos de nosotros, sino la mayoría, se habían dado cuenta que algo estaba podrido en el estado de nuestra tan preciada civilización occidental. Spengler le dio expresión aguda y mordaz a esta inquietud general; su tesis parecía explicarla y justificarla. De ninguna manera lo hacía como un científico. Él despreciaba y desafiaba abiertamente todos los métodos científicos. "Querer tratar la historia científicamente", dice Spengler, "es, en última instancia, una contradicción [...]. La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente".[14]

Pero incluso esto no expresa el verdadero significado del libro de Spengler. Un poeta vive en el mundo de su imaginación, y si es un gran poeta religioso como Dante o Milton también puede vivir en un mundo de visión profética. Pero no toma estas visiones por realidades ni hace de ellas una filosofía de la historia. Ese fue, sin embargo, precisamente, el caso de Spengler. Él se jactaba de haber encontrado un nuevo método por el cual el curso futuro de la cultura podía ser anticipado en el mismo sentido que un astrónomo predice un eclipse de sol o de luna. "En este libro –dice Spengler– se acomete por vez primera el intento de predecir la historia. Trátase de vislumbrar el destino de una cultura, me refiero a la única cultura de la tierra que se halla hoy camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental".[15]

Creo que aquí hemos encontrado la clave del libro de Spengler y de su enorme influencia. Que fuese posible no solo contar la historia

---

14 NdT: En alemán en el original: "*Geschichte wissenschaftlich behandeln wollen ist im letzten Grunde immer etwas Widerspruchsvolles. Natur soll man wissenschaftlich traktieren, über Geschichte soll man dichten*", en Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, tomo I, trad. Manuel García Morente, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 82.

15 *Ibíd.*, p. 9.

de la civilización humana sino también predeterminarla, mostrar su destino futuro y probar que este destino es inevitable e inexorable, ciertamente fue un gran paso adelante. Otros filósofos de la historia, como, por ejemplo, Hegel, han tratado de revelar la marcha del espíritu del mundo. Han comenzado a partir de la presuposición de que debe haber un plan definitivo de la historia humana, y que sin ese plan la historia se volvería una cosa sin sentido. Todo esto es rechazado por Spengler. La humanidad no tiene más propósito, declara, ni idea, ni plan que la familia de las mariposas o de las orquídeas. Tampoco tiene el curso de la historia "causa" –si nosotros entendemos los términos "causa" y "efecto" en un sentido empírico. El ascenso, la decadencia y la caída de las civilizaciones están determinados por una regla más elevada y mucho más sublime que todas nuestras llamadas leyes de la naturaleza. Esta regla es la regla del destino. Destino, no causalidad, es la verdadera fuerza motriz de la historia. El nacimiento y muerte de un alma cultural es siempre un acto místico; no puede ser explicado con nuestros pobres y abstractos conceptos científicos o filosóficos. "Una cultura nace cuando un alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano".[16] No pretendo traducir este lenguaje místico de Spengler a una lengua común y corriente; un intento tal le quitaría su sabor especial y arruinaría todo el efecto.

Pienso que en la idea de destino de Spengler hemos encontrado la clave de todo su libro y del éxito del libro. Cuando lo leí por primera vez yo estaba absorto en estudios de la filosofía del Renacimiento italiano. Lo que más me impresionó en ese momento fue la cercana analogía entre el libro de Spengler y unos tratados astrológicos de los siglos XIV y XV que había estado estudiando recientemente. Por supuesto que Spengler no intenta leer el futuro de las culturas en las estrellas. No obstante, sus pronósticos son del mismo tipo y expresan exactamente la misma mentalidad que los pronósticos de los astrólo-

16 NdT: En alemán en el original: "*Eine Kultur wird in dem Augenblick geboren, wo eine grosse Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewig-kindlichen Menschentums erwacht*", en *Ibíd*, p. 169.

gos. Los astrólogos del Renacimiento no se contentaban con explorar el destino de los hombres individuales; ellos aplicaban sus métodos también a los grandes fenómenos históricos y culturales. Uno de ellos fue condenado por la iglesia y quemado en la hoguera por haber hecho el horóscopo de Cristo y deducido de la natalidad de Cristo que el tiempo de la religión cristiana había acabado, y que la cristiandad estaba cerca de su declive y caída. De hecho, el libro de Spengler no era ni una obra científica, ni un poema, ni una filosofía de la historia. Era una astrología de la historia y el trabajo de un adivino de la cultura humana que desplegó su sombría visión apocalíptica.

Aquí debe plantearse una pregunta importante. ¿Podemos conectar realmente la adivinación de Spengler con aquellas de los últimos profetas? ¿Podemos poner los dos fenómenos a un mismo nivel? A primera vista esto parece imposible. El mito de las almas culturales de Spengler está, en cierto sentido, en estricta oposición al mito del siglo XX tal como es descrito en el famoso libro de Alfred Rosenberg. Spengler era un profeta del mal; los líderes políticos del nazismo, sin embargo, trataron de evocar en sus adherentes y creyentes las esperanzas más extravagantes. Spengler habló de la decadencia de Occidente, mientras que los otros hablaron de la conquista del mundo por la raza alemana. Él era un conservador, un admirador y defensor del militarismo prusiano, pero parece haber sentido desagrado y desprecio por las ideas propagadas por los nuevos hombres. No obstante, hay un punto en el cual su libro pudo haber ejercido una gran influencia política. ¿Cuál fue la conclusión que Spengler extrajo de su profundo pesimismo cultural? Él declaró que el hombre moderno no puede evitar su destino; tiene que aceptarlo. Ningún esfuerzo de la voluntad puede revivificar un cuerpo muerto. Entonces, no perseveremos más en vanos intentos; no construyamos sistemas filosóficos o creemos obras de arte.

> El hombre del Occidente europeo –declaraba Spengler– no puede ya tener ni una gran pintura ni una gran música [...]. No le quedan más que posibilidades extensivas. Pero yo no veo qué perjuicios puede acarrear el que una generación robusta y llena de ilimitadas esperanzas se

> entere a tiempo de que una parte de esas esperanzas corren al fracaso. [...] Sin duda, para algunos será una tragedia el convencerse, en los años decisivos, de que ya no queda nada que hacer ni en la arquitectura, ni en el drama, ni en la pintura. Pues bien: ¡que sucumban! [...] Pero la labor de los siglos le da por fin ahora la posibilidad de contemplar su vida en relación con toda la cultura, y de averiguar lo que puede y debe hacer. Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles.[17]

Si tenemos que morir, muramos heroicamente. Si nuestra ciencia, nuestro arte, nuestra filosofía están condenadas, comencemos de nuevo; volvámonos los líderes del mundo. Técnica en vez de lírica; política en vez de epistemología –este eslogan podría muy bien ser comprendido por la nueva generación de políticos que creció en Alemania, y que rápidamente y con entusiasmo fue puesta en acción.

De esta extraña analogía y este paralelismo entre pensamiento astrológico y pensamiento político moderno podemos extraer todavía otra inferencia. Estamos orgullosos de nuestras modernas ciencias naturales; pero no deberíamos nunca olvidar que las ciencias naturales son, después de todo, muy jóvenes. Incluso en el siglo XVII, en el gran siglo de Descartes y Newton, de Galileo y Kepler, la victoria de las ciencias naturales no estaba de ningún modo asegurada. En el Renacimiento las llamadas ciencias ocultas –magia, alquimia, y astrología– estaban en plena posesión del mundo intelectual. Kepler fue el primer gran astrónomo empírico; el primero que logró descubrir leyes exactas de los movimientos de los cuerpos celestes. Pero si vemos la biografía de Kepler y su trabajo científico, encontramos que tuvo que pelear constantemente contra concepciones astrológicas. Habían sido solicitados sus servicios como astrólogo en la corte imperial de Praga, y en sus últimos años llegó a ser el astrólogo de Wallenstein.

---

17 *Ibíd.*, pp. 68-69.

Podemos seguir el modo en el que Kepler se liberó a sí mismo, en el que se volvió uno de los fundadores de las ciencias naturales modernas, paso a paso. El estudio de este proceso intelectual es uno de los capítulos más importantes y fascinantes en la historia de la ciencia. Kepler mismo declaró que la astrología era la madre de la astronomía, y dijo que sería injusto que la hija descuidase y despreciase a su madre. Lo mismo sucedió con la alquimia. Si estudiamos la monumental *History of Magic and Experimental Science* de Lynn Thorndike, recibiremos una impactante impresión del hecho de que, por miles y miles de años, no hubo una estrecha línea de demarcación entre pensamiento empírico y pensamiento mítico.[18] No apareció una química científica en el sentido moderno del término hasta los siglos XVII y XVIII, hasta los tiempos de Robert Boyle y Antoine Laurent Lavoisier.

¿Cómo podría cambiar este estado de cosas? ¿Cuál fue el primer principio que llevó a nuestra concepción moderna del verdadero carácter de las ciencias empíricas y exactas? Este principio ha encontrado una de sus mejores y más incisivas expresiones en la fórmula de Bacon, quien fue uno de los pioneros del pensamiento empírico moderno. *Natura non vincitur nisi parendo* –no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola. La ambición más grande de la teoría de Bacon era fundamentar el *regnum hominis* en la tierra. El hombre iba a dejar de ser el esclavo de la naturaleza; debía volverse su amo. Pero este dominio técnico sobre los poderes de la naturaleza debe ser entendido de un modo correcto. No podemos imponerle a la naturaleza nuestros propios deseos; debemos aprender a pensar *ex analogia universi*, no *ex analogia hominis.* Debemos respetar y obedecer las leyes de la naturaleza si queremos controlar la naturaleza. Para este propósito el primer paso y el más importante es liberarnos de todas las formas de ilusiones, falacias y prejuicios, y de nuestras extravagancias y gustos humanos. En su *Novum Organum* Bacon intentó dar una revisión sistemática de estos prejuicios humanos. Dio una lista de los diferentes

18 NdE: Thorndike, Lynn, *History of Magic and Experimental Science*, 8 Vols., Nueva York, Macmillan & Columbia University Press, 1923-1958.

tipos de ídolos: los *idola tribus*, los *idola specus*, los *idola fori*, y los *idola theatri*, y trató de enseñar cómo superarlos en pos de liberar el camino que al final conducirá a una verdadera ciencia empírica.

De todos estos ídolos los *idola fori* son los más peligrosos y tenaces. Es claro que estos ídolos, los ídolos del mercado, tienen, por así decir, su lugar natural en la política. Si se la compara con otras ramas del conocimiento humano, las ciencias políticas siempre permanecerán como "tierra sin firmeza, aguas no navegables".[19] Desde los tiempos de Platón ha sido una de las más elevadas tareas de la filosofía encontrar un método racional de la política. Los pensadores del siglo XIX estaban convencidos que, después de innumerables intentos sin éxito, habían encontrado el camino correcto. En 1830 Auguste Comte comenzó a publicar sus *Cours de philosophie positive*, en los que trató de construir el mundo de la ciencia en un orden jerárquico definitivo. Comenzó analizando la estructura de las ciencias matemáticas y naturales y fue de la astronomía a la física, de la física a la química, y de la química a la biología. Pero para él las ciencias naturales eran solo el primer paso que iba a conducir a un fin más elevado.

> Los métodos teológicos y metafísicos –escribió Comte en la introducción a su obra– que para el resto de los fenómenos han sido ya abandonados, ya sea como medio de investigación o solamente como medio de argumentación, sin embargo, son todavía utilizados exclusivamente bajo uno y otro aspecto, para todo lo que concierne a los fenómenos sociales [...]. Esta es la más grande y la más acuciante necesidad de nuestra inteligencia; ésta es, me atrevo a decir, la primera finalidad de este curso, su finalidad especial.[20]

El repentino surgimiento de los mitos políticos en el siglo XX ha mostrado que estas esperanzas de Comte y de los positivistas del siglo

---

19 NdT: En latín en el original: "*Instabilis tellus, innabilis unda*" (Ovidio, *Metamorfosis*, I, 16). Citamos según la edición de Ovidio, *Las metamorfosis*, trad. Emilio Rollié, Buenos Aires, Losada, 2012, p. 39.

20 Comte, Auguste, *Curso de filosofía positiva*, trad. José M. Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 34.

XIX habían sido prematuras. La política está muy lejos de ser una ciencia positiva y menos aún una ciencia exacta. Todavía es en muchos aspectos una ciencia oculta. No dudo que futuras generaciones van a observar muchas de nuestras teorías políticas con el mismo sentimiento con el que un astrónomo moderno contempla la astrología o un químico moderno la alquimia. En las ciencias políticas no hemos encontrado aún un suelo firme. Construimos edificios altos y orgullosos, pero nos olvidamos de asegurar la base. La creencia de que el hombre, por el hábil uso de ritos mágicos y fórmulas mágicas, es capaz de cambiar el curso de la naturaleza ha prevalecido por muchos miles de años en la historia humana. A pesar de todas las obvias e inevitables frustraciones, la humanidad se aferró obstinada, forzosa y desesperadamente a esta creencia. No es, entonces, una sorpresa que el mito y la magia tengan aun una influencia tan arrolladora en el pensamiento y la acción política. Pequeños grupos tratan de imponer sus deseos e ideas fantásticas sobre naciones enteras y sobre la totalidad del cuerpo político. Pueden tener éxito por un tiempo; pueden incluso alcanzar grandes triunfos. Pero su triunfo siempre será efímero. Hay, después de todo, una lógica del mundo social tanto como la hay del mundo físico. Hay ciertas leyes de una estructura y dinámica social que no pueden violarse impunemente. Incluso en esta esfera debemos seguir la máxima de Bacon. Debemos aprender cómo obedecer las leyes del mundo social antes de intentar gobernar el mundo social.

¿Qué puede hacer la *filosofía* en esta batalla contra los mitos políticos? Está claro que el rol del pensador individual es uno muy modesto. En tanto individuo, el filósofo hace tiempo que ha perdido toda esperanza de reformar el mundo político. Se siente como Fausto: "No imagino poder enseñar algo, mejorar a los hombres, convertirlos".[21] Pero la filosofía como un todo no tiene permitido rendirse a este sentimiento. Es verdad que su contribución a la solución del problema será siempre más bien una contri-

---

[21] NdT: En alemán en el original: "*Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren, / Die Menschen zu bessern und zu bekehren*" (Goethe, *Faust, Nacht*, 372-373). Citamos según la edición de Goethe, Johann W. von, *Fausto*, trad, Norberto Silvetti Paz, Buenos Aires, Sudamericana, 1970, p. 57.

bución indirecta que directa. El mito no puede ser vencido por argumentos lógicos y racionales; es, en cierto sentido, impenetrable e invulnerable a estos argumentos. Pero si la filosofía no puede vencer al mito con un ataque frontal directo, sí puede hacernos otro servicio. Puede hacernos entender al adversario. Este es un punto de vital importancia. Para luchar contra un enemigo, uno tiene que conocerlo. Y conocerlo significa no solo conocer sus debilidades sino también sus fortalezas. Para todos nosotros se ha vuelto evidente que hemos subestimado mucho las fuerzas de los mitos modernos. No deberíamos repetir este error. Deberíamos ver al adversario cara a cara; deberíamos tratar de entender su verdadera naturaleza y estudiar sus métodos. Por supuesto que no se trata de una tarea atractiva.

Como individuo, el filósofo preferiría con mucho ocuparse de campos de estudio muy diferentes, en investigaciones de naturaleza más abstracta y teórica. Pero si resulta ser un kantiano tiene al menos un alivio. De acuerdo con los principios de Kant, no es suficiente que nuestras acciones se adecúen al deber. Para darles un valor ético debemos estar seguros que sean hechas *por* deber. Esto permanece siempre problemático cuando la acción se adecúa al deber y el sujeto tiene aparte una inclinación directa por ello. En tal caso nunca sabemos cuánto de nuestras acciones dependió de la obligación, y cuánto de la inclinación. Cuando se trata de los mitos políticos modernos tenemos al menos un caso claro. Estamos bastante seguros que no seguimos nuestras inclinaciones personales, de modo que podemos abrigar la esperanza de estar cumpliendo con nuestro deber, es decir, cumpliendo con la función que la filosofía tiene en la totalidad de nuestra vida social.[22]

Traducción del inglés de
ALEJANDRO LUMERMAN

[22] NdE: *Cf.* la perspectiva de Cassirer en "Philosophy and Politics" en Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, según la cual las filosofías de Spengler y Heidegger ponen la filosofía en una posición en la que "ya no puede cumplir con su deber" [NdT: FP 302-310].

CAPÍTULO 2

Jeffrey Andrew Barash

TEOLOGÍA Y POLÍTICA: ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL DEBATE DE DAVOS

CAPÍTULO 2

TEOLOGÍA Y POLÍTICA: ERNST CASSIRER Y MARTIN HEIDEGGER ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DEL DEBATE DE DAVOS

Jeffrey Andrew Barash

Universidad de Amiens

En diciembre de 1923, casi seis años antes del debate que los puso cara a cara en Davos, Suiza, en 1929, Ernst Cassirer invitó al joven Heidegger, en ese tiempo profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo, para dar una conferencia ante la Sociedad Kantiana (*Kant-Gesellschaft*) en Hamburgo, donde Cassirer enseñaba. Durante su estadía allí, que duró varios días, Heidegger habló sobre las "Tarea y caminos de la investigación fenomenológica" ("*Aufgabe und Wege der phänomenologischen Forschung*"). En una carta inédita a su esposa Elfride, datada el 19 de diciembre de 1923, que no fue incluida en la colección de su correspondencia publicada, Heidegger escribió que estaba como huésped en la casa del psicólogo William Stern, profesor en la Universidad de Hamburgo y padre de Günther Stern (Günter Anders), el futuro marido de Hannah Arendt.

> Mi conferencia estuvo bien –escribe Heidegger– [ante] una gran audiencia […]. La ciudad es maravillosa […]. Cassirer y otros profesores que asistieron quieren invitarme a dar una conferencia el próximo año en la biblioteca Warburg […]. Los Stern son extremadamente amables y quieren que prolongue mi estadía hasta el viernes a la mañana. No me han dejado por un momento.[1]

[1] "*Mein Vortrag ist gut abgelaufen* […] *grosser Zuhörerkreis* […] *Die Stadt ist Herrlich* […] *Cassirer und andere Professoren die in meinem Vortrag waren, wollen mich im nächsten Herbst für eine Vorlesung in der Bibliothek Warburg haben* […] *Sterns sind äusserst nett und wollen dass ich noch bis Freitag früh bleibe* […] [*Sie*] *lassen mich nicht los*". Carta de Martin Heidegger a Elfride Heidegger del 19/12/1923, inédita. Le estoy agradecido al Dr. Thomas Meyer por la información. [NdT: Salvo que se indique lo contrario, las traducciones al español se basan en las utilizadas por el autor].

Varios años después, en una nota a pie del parágrafo 11 de *Sein und Zeit* titulado "La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo" (*Die existenziale Analytik und die Interpretation des primitiven Daseins*) Heidegger se referiría a este primer encuentro con Cassirer en Hamburgo. En esta nota, Heidegger reconoce un cierto acuerdo, una *Übereinstimmung*, que había alcanzado con Cassirer durante una conversación que siguió a su conferencia respecto a la necesidad de elaborar una "analítica existencial".[2]

Más allá de esta declaración del acuerdo en Hamburgo, sería difícil imaginar dos personalidades y orientaciones filosóficas más divergentes. Tiempo después, en Davos, fue esta discordancia lo que salió a la luz. Los diferentes puntos de su desacuerdo han sido recientemente tema de minucioso análisis y mi propósito aquí no será reexaminar las diversas interpretaciones de este debate, lo que he hecho en otra parte.[3] En el pequeño espacio de este capítulo, mi objetivo, más bien, será revisitar el debate de Davos para abordarlo desde una perspectiva algo inusual.

El ángulo de abordaje que adoptaré me fue sugerido por una consideración crítica de la filosofía de Heidegger que Cassirer presentó en

2 *Cf.* Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 76 (*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, p. 51).

3 Ver al respecto mi reseña del libro de Peter Gordon (*Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010) que fue publicada en *History and Theory*, N° 51, octubre 2012, pp. 436-450. El trabajo de Gordon es el último de una serie de intentos por comprender este evento filosófico seminal. Estas obras incluyen: Barash, Jeffrey A. (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; Ferrari, Massimo, *Ernst Cassirer, Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florencia, Olschki, 1996; Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000; Hamlin, Cyrus y Krois, John M. (eds.), *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, New Heaven, Yale University Press, 2004; Kaegi, Dominic y Rudolph, Enno, *Cassirer-Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo, Meiner, 2002; Meyer, Thomas, *Ernst Cassirer*, Hamburgo, Ellert und Richter, 2006; Recki, Birgit, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlín, Akademie Verlag, 2004; Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Davos en la noche anterior al primer debate, en una conferencia preliminar, la "Conferencia sobre Heidegger" ("*Heidegger-Vorlesung*"). Esta conferencia permaneció inédita hasta que en 2014 apareció entre los escritos anteriormente no publicados incluidos en la reciente edición de Hamburgo de las obras completas de Cassirer.[4] Allí, Cassirer identifica como fuentes profundas de la filosofía de la existencia de Heidegger, ciertas presuposiciones de orden esencialmente *teológico*. Curiosamente, sin embargo, Cassirer nunca volvió a este tema, ni en su debate con Heidegger en Davos, ni en escritos posteriores. Intentaré aquí revisar la referencia de Cassirer acerca de las presuposiciones teológicas que animarían la orientación del pensamiento de Heidegger. Según mi argumento, un examen de las diferentes actitudes de Cassirer y Heidegger respecto a la teología nos permitirá contemplar sus posiciones filosóficas bajo una nueva luz. También, como intentaré ilustrar en las secciones conclusivas de este capítulo, el análisis de sus actitudes respecto a la teología al mismo tiempo revela una fuente importante de la filosofía política que Cassirer elaboró en las décadas posteriores al debate en Davos.

I. Cassirer y Heidegger: el escenario inicial

No sabemos hoy si en las discusiones que tuvieron lugar entre Cassirer y Heidegger en 1923 durante la breve estadía de este último en Hamburgo surgió el tema de la teología. Quizás Cassirer pudo percibir la importancia de este tópico en la orientación filosófica de Heidegger en este periodo que precedió a la publicación de *Sein und Zeit*. Heidegger había tomado cierta distancia de la tradición católica de la que provenía y con la que había estado estrechamente comprometido durante el periodo de sus estudios en la Universidad de Fri-

4 Cassirer, Ernst, *Davoser Vorträge. Vorträge über Hermann Cohen. Mit einem Anhang: Briefe Hermann und Martha Cohens an Ernst und Toni Cassirer, 1901-1929* en ECN 17, p. 3-76.

burgo. Luego de su matrimonio en 1917 con una mujer protestante, Elfride Petri, y su intenso estudio de los escritos de Martín Lutero, los temas relacionados con la teología protestante comenzaron a tener un profundo impacto sobre su pensamiento, como se evidencia por los cursos que dio como joven *Privatdozent* en Friburgo durante los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, reunidos en el volumen 60 de sus *Obras Completas* (*Gesamtausgabe*) con el título *Filosofía de la vida religiosa* (*Philosophie des religiösen Lebens*). Respecto a Lutero y la religiosidad cristiana, Heidegger escribió las siguientes líneas a su esposa en una carta que le envió en septiembre de 1919:

> Desde mi lectura del comentario de Lutero a la *Epístola a los Romanos*, muchas cosas que anteriormente me resultaban problemáticas y oscuras se han vuelto claras y son una fuente de liberación para mí. Entiendo la Edad Media y el desarrollo de la religiosidad cristiana bajo una luz totalmente diferente. Y esto me ha abierto perspectivas completamente nuevas respecto a la filosofía de la religión.[5]

Heidegger mantuvo un fuerte interés en la teología, sobre todo en sus escritos sobre Martín Lutero, durante el periodo de sus clases en la Universidad de Marburgo después de 1923. Durante sus cuatro años en Marburgo, Heidegger colaboró con el teólogo protestante Rudolf Bultmann. En 1927, el año en que apareció *Sein und Zeit*, le escribió a Bultmann que "Agustín, Lutero, Kierkegaard son filosóficamente esenciales para la formación de una comprensión radical del

[5] "*Seit ich Luthers Römerbriefkommentar gelesen, ist mir vieles vordem Quälende und Dunkle hell und Befreiend geworden –ich verstehe das Mittelalter und die Entwicklung der christlichen Religiosität ganz neu; und es haben sich mir ganz neue Perspektiven der religionsphilosophischen Problematik ergeben*". Carta de Martin Heidegger a Elfride Heidegger del 9 de septiembre de 1919, en Heidegger, Martin, *„Mein liebes Seelchen!". Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, p. 100.

Dasein".[6] Y, en la introducción a *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que los teólogos, a la luz del renovado interés en los escritos de Lutero, han empezado a formular preguntas más originarias.[7] Más aún, las reflexiones propuestas en esta obra sobre Pablo, Agustín, Lutero, y Kierkegaard ilustran la profunda importancia de estos en sus análisis filosóficos.

Si tenemos en cuenta este rol de la teología para la elaboración de la posición ontológica de Heidegger, es curioso que este tema nunca haya sido directamente mencionado en su comentario sobre la filosofía de Cassirer. En el libro *El pensamiento mítico*, segundo tomo de su *Filosofía de las formas simbólicas,* que apareció en 1925, Cassirer trató en detalle temas teológicos cristianos en el contexto más general del análisis de la distinción entre mito y religión. Luego de su publicación, Heidegger escribió una reseña de la obra en la que examinaba la teoría del mito de Cassirer sin prestarle ninguna atención a su concepción del fenómeno de la religión ni, en particular, a la religión cristiana. Heidegger nunca mencionó este tema; ni en esta reseña, ni en comentarios subsiguientes sobre la filosofía de Cassirer, ya sea en sus cursos contemporáneos de Friburgo, en *Sein und Zeit* o más tarde en Davos. Es como si el tópico de la religión, considerado desde los respectivos puntos de vista, estuviese demasiado presente, demasiado cercano, quizás demasiado problemático, para ser evocado en una confrontación directa.

Sea como fuese, la crítica de Heidegger a los fundamentos epistemológicos de la teoría del mito de Cassirer claramente impugna su manera de reflexión histórica sobre el mito, y lo hace de tal modo que alcanza al menos indirectamente su concepción de la religión. Aborda-

---

6 "*Augustin, Luther, Kierkegaard sind philosophisch wesentlich für die Ausbildung eines radikalen Daseinverständnisses*". Carta de Martin Heidegger a Rudolf Bultmann del 31/12/1927, en Grossmann, Andreas y Landmesser, Christof (eds.), *Rudolf Bultmann/ Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Klostermann/ Tübingen/Mohr/Siebeck, 2009, p. 48.

7 *Cf.* Heidegger, Martin, *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 33 (*Sein und Zeit, op. cit.*, p. 10).

ré ahora, entonces, la crítica oblicua de Heidegger a la concepción de la religión de Cassirer para poner de relieve la contra-crítica que Cassirer desarrolló en Davos y durante los años siguientes.

El modo de reflexión histórica que Cassirer adopta en su interpretación del mito y de su relación con la religión le debe mucho a la inspiración de su mentor Hermann Cohen. Para Cohen, así como para Cassirer, tanto el monoteísmo judío –sobre todo tal como es concebido por los profetas– como el monoteísmo cristiano, cada uno contribuyó a un movimiento general elaborado a través del curso de la historia: judaísmo y cristianismo, gracias a la fe en un único dios trascendente, superaron las formas rudimentarias del pensamiento mítico que ha identificado sus deidades con fuerzas ocultas desplegadas por cosas en el mundo inmanente. La gran contribución de los profetas judíos, reafirmada en otro sentido por el cristianismo temprano y reforzada por la reforma protestante, descansa sobre el firme rechazo a toda presunta potencia mágica desplegada por ídolos y otros objetos mundanos. En el transcurso de su desarrollo histórico, las grandes religiones monoteístas reinterpretaron el sentido de la fe religiosa direccionándola hacia la trascendencia divina más allá de las cosas tangibles de este mundo. Al situar la contribución específica del cristianismo, que la reforma protestante llevó a su máxima expresión, Cohen reconoce en la obra de Lutero una continuación del movimiento inaugurado por los profetas hebreos. En palabras de Cohen en su obra *Ética de la voluntad pura*: "Así como los profetas lucharon contra el sacrificio, Lutero opuso la fe a las obras, sobre todo a las obras en el sentido de la Iglesia [...]. Las obras de la Iglesia son como el sacrificio antiguo, transformado en misterio".[8]

A los ojos de Cohen, esta contribución del monoteísmo judío y cristiano se vio reforzada por el racionalismo de la herencia griega

[8] "*Wie die Propheten das Opfer bekämpften, so bekämpft Luther mit seinem Glauben die Werke, nämlich die Werke der Kirche* [...] *Die Werke der Kirche sind das alte Opfter, das sich hier in ein Mysterium verwandelt hat*" (Cohen, Hermann, "Luther" en *Ethik des reinen Willens*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921 [1904], p. 303).

antigua, principalmente a través del legado platónico y neoplatónico que, desde el periodo helenístico en adelante, ha tenido un impacto decisivo sobre ambas religiones.[9] El racionalismo griego antiguo y el monoteísmo judeocristiano pusieron progresivamente en marcha el movimiento histórico que llevó a la represión de las formas más rudimentarias del mito, y, ulteriormente, a la superación del remanente de la creencia mítico-mágica todavía presente en el cristianismo. De este modo, cada uno hizo una contribución esencial al desarrollo *ético* de la humanidad. Por cierto, en el transcurso de la historia humana, la progresiva confrontación dirigida contra el supuesto de que el destino humano está gobernado por fuerzas ocultas abrió el camino a la idea de la libertad individual como la fuente de la responsabilidad moral.

Si bien Cassirer reafirma las líneas generales de la interpretación de Cohen de la historia humana, su filosofía de las formas simbólicas la modifica de forma esencial. De acuerdo con la perspectiva original de Cassirer, mito y religión, ciencia y arte, así como las palabras y los signos a través de los cuales se articulan, son todas formas simbólicas, en términos de las cuales los humanos dan sentido a la realidad. Es mediante la elaboración histórica, para Cassirer, que la conciencia humana de la naturaleza espiritual de los símbolos religiosos emergió, permitiendo a la humanidad superar en el curso de la historia la creencia mítico-mágica en su poder oculto. Al mismo tiempo, la espiritualización de los símbolos reforzó la reorientación de la fe religiosa hacia la trascendencia.

Todavía más firmemente que Cohen, Cassirer subraya la importancia de Platón y de la herencia platónica que, para él, representaba un punto de quiebre decisivo en la superación de la imagen mítico-mágica del mundo. Platón otorga un rol preeminente al poder autónomo de la razón en su capacidad de revelar el bien soberano que no está condicionado por las cosas del mundo sensible, sino que reina

---

9 *Ibíd.*, p. 516.

desde una dimensión de pura trascendencia más allá de su alcance. En este sentido, de acuerdo a las célebres palabras de Platón en *República*, el Bien se eleva "más allá del ser" (*epekeina tês ousias*).[10] Sobre esta base, Cassirer retoma la interpretación de Cohen al reafirmar la contribución de las doctrinas judía y cristiana de la trascendencia divina a la liberación del espíritu humano, y al enfatizar el rol de Martin Lutero en su lucha contra lo que consideraba los vestigios de idolatría en los ritos de la Iglesia católica. Cassirer escribió en este sentido:

> Toda la evolución de la historia de los dogmas, desde sus comienzos hasta Lutero y Zuinglio, nos muestra la lucha continua entre el sentido histórico originario de los "símbolos", según el cual todavía aparecen por completo como "sacramentos" y "misterios", y su sentido derivado, puramente "espiritual". También aquí sólo muy gradualmente van surgiendo de la esfera de lo material, de lo real, los relieves de lo "ideal".[11]

Como la herencia platónica, las religiones monoteístas reforzaron esta convicción relativa a la importancia espiritual de los símbolos y, en este sentido, para Cassirer tanto como para Cohen, la religión, al conducir hacia la liberación gradual de la influencia de las creencias en fuerzas mágicas, contribuyó al desarrollo de la convicción de la responsabilidad ética humana.

Cassirer coincide con la concepción de Hermann Cohen respecto al rol ético de las religiones monoteístas, no obstante, evalúa la importancia histórica de la religión en un sentido que difiere esen-

---

[10] *República*, 509b. Citamos según la edición de Platón, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, p. 107. Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Das mythische Denken", Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 300 [FFSII 308].

[11] "*Die gesamte Entwichlung der Dogmengeschichte, von ihren ersten Anfängen bis zu Luther und Zwingli hin, zeigt uns sodann den ständigen Kampf zwischen dem geschichtlichen Ursinn der 'Symbole', nach dem sie noch ganz als 'Sakramente' und 'Mysterien' erscheinen und ihrem abgeleiteten, rein 'geistigen' Sinn. Auch hier arbeitet sich das 'Ideelle' nur ganz allmählich aus der Sphäre des Dinglichen, des Real-Wirklichen heraus*" en Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 297 [FFSII 304].

cialmente de las ideas de su mentor. Esta diferencia aparece en su forma más clara en relación a la obra tardía de Cohen, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*). En este libro Cohen afirma, con mayor contundencia que nunca antes, el carácter único del judaísmo como fe religiosa y el rol específico del mesianismo judío para la orientación de la historia humana, que distingue en este contexto de la escatología cristiana. Donde la escatología cristiana mantiene una distinción aguda entre la dimensión trascendente y el mundo sociopolítico, el mesianismo judío apunta a realizar un ideal universal en el propio mundo y concibe esta tarea como la última meta de su fe.[12] La interpretación simbólica de la religión de Cassirer, no obstante, lo condujo en otra dirección. De hecho, como se deduce de la parte final de *El pensamiento mítico*, Cassirer interpreta la historia de las religiones monoteístas en términos de lo que entiende como su tendencia a acercarse cada vez más al dominio de la estética. Incluso si la religión no puede desligarse completamente de sus fundamentos míticos, mientras más capaz sea de liberarse de las ataduras de la creencia mítica en fuerzas mágicas y de concebirse a sí misma en términos simbólicos y espirituales, más se acerca al dominio del arte. Mientras que la religión, en su desarrollo histórico, está condenada a enfrentar continuamente el problema de la *realidad* última de sus objetos, estos problemas desaparecen y la conciencia religiosa "se calma" (*beruhigt*) y es "aplacada" (*beschwichtigt*), tan pronto como se conciba a sí misma desde la perspectiva del arte. Como escribe Cassirer en la última página de *El pensamiento mítico*:

> El mito invariablemente ve en la imagen un trozo de realidad substancial, una parte del mundo de las cosas, dotado de idénticas o superiores fuerzas que éste. La concepción religiosa pugna por avanzar desde esta primera visión mágica hacia una espiritualización cada vez más pura. Sin embargo, siempre se ve de nuevo conducida

[12] *Cf.* Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann, 1929, pp. 341-368.

> a un punto en que la pregunta por su contenido significativo y de verdad se transforma en la pregunta por la realidad de sus objetos; a un punto en que bruscamente se plantea ante ella el problema de la "existencia". La conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema.[13]

II. Filosofía y religión en Heidegger

Durante el periodo temprano de su enseñanza en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1921, varios años antes de la publicación de *El pensamiento mítico*, Heidegger elaboró una crítica aguda al método de investigación en filosofía y en ciencias humanas que pretendía entender el fenómeno de la religión en términos de sus manifestaciones históricas. Éste, por cierto, es el tipo de investigación histórica que inspiraba la investigación de Cassirer. Como los defensores de la teología neo-ortodoxa, en particular, Karl Barth, Rudolf Bultmann, o Friedrich Gogarten, Heidegger desafía a la teología liberal que había predominado antes de la Primera Guerra; la orientación de teólogos como Adolf von Harnack o Ernst Troeltsch quienes, desde una perspectiva protestante, subrayan el rol histórico del protestantismo y de su importancia en el surgimiento de la cultura moderna. Este método tiene una clara afinidad con aquel adoptado por Hermann Cohen en el período de la publicación de su obra *Ética de la voluntad pura*. En efecto, incluso si durante aquellos años previos a la Primera Guerra Hermann Cohen y Ernst Troeltsch se enfrentaron en un intenso debate respecto al rol del judaísmo en la historia de las religiones, ambos,

---

13 "*Der Mythos sieht im Bilde immer zugleich ein Stück substanzieller Wirklichkeit, einen Teil der Dingwelt selbst der mit gleichen oder höheren Kräften wie diese ausgestattet ist. Die religiöse Auffassung strebt von dieser ersten magischen Absicht zu immer reinerer Vergeistigung fort. Und doch sieht auch sie sich immer wieder an einen Punkt geführt an dem die Frage nach ihrem Sinn und Wahrheitsgehalt in die Frage nach der Wirklichkeit ihrer Gegenstände umschlägt, an dem sich, hart und schroff, das Problem der 'Existenz' vor ihr aufrichtet. Das ästhetische Bewusstsein erst lässt dieses Problem wahrhaft hinter sich*" en Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 311 [FFSII 318].

como Ernst Cassirer haría más tarde, acordaban que el significado de la religión debía buscarse en el ámbito de su desarrollo *histórico*. Y, en sus primeras clases sobre fenomenología de la religión, Heidegger ataca este método. A sus ojos, la búsqueda de continuidades objetivas que enlacen las diferentes épocas de la historia, capaces de revelar un sentido histórico más allá de las transformaciones de la historia, no es más que una moderna expresión de la búsqueda platónica de una trascendencia más allá del flujo de la experiencia vivida.[14]

Animado por esta convicción, Heidegger ponía de relieve un aspecto muy diferente de las enseñanzas de Lutero que el que había sido promovido por Hermann Cohen o Ernst Cassirer. Heidegger, desde su perspectiva, no pone el acento en el rechazo de Lutero a los vestigios mítico-mágicos en la fe católica y las posibles afinidades entre este aspecto de la doctrina de Lutero y la búsqueda platónica de una verdad suprasensible sino, al contrario, le interesa un punto completamente diferente: la *crítica* radical de Lutero a los modos de conceptualización legados por la tradición metafísica de la antigua Grecia, sobre todo por la tradición platónica. En su rol tradicional como modelo metafísico de la auto-interpretación de la espiritualidad cristiana, la filosofía griega, para Heidegger, había deformado (*verunstaltet*) la experiencia cristiana, y el único modo de recuperar una religiosidad cristiana prístina era liberarla del hechizo de los presupuestos conceptuales de Grecia.[15] Aquí, lo singular de la experiencia religiosa para la existencia humana debería volverse evidente independientemente de los paradigmas conceptuales desde los que tradicionalmente se la ha abordado, según los cuales las adaptaciones modernas de los supuestos platónicos la identificaron como una entre varias encarnaciones de

[14] *Cf.* Heidegger, Martin, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920-1921)" en *Philosophie des religiösen Lebens* en *Gesamtausgabe*, Vol. 60, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, pp. 39-50; *Cf.* al respecto el capítulo cuatro de mi libro *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham, 2004, pp. 132-156.

[15] *Cf.* Heidegger, Martin, *Philosophie der Anschauung und des Ausdrucks* en *Gesamtausgabe*, Vol. 59, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993, p. 91.

la verdad superior, todas expresiones de la continuidad trans-histórica más allá de sus manifestaciones históricas. Al tomar como modelo lo que describe como la auténtica "experiencia de la vida fáctica" (*faktische Lebenserfahrung*) de la comunidad primitiva cristiana, Heidegger subraya el sentido existencial único de una religiosidad que no es de ninguna manera conmensurable con un esquema de desarrollo histórico o con categorías extrañas de análisis. Primera entre éstas estaba la valoración platónica y neoplatónica de cualidades *estéticas*, designándolas, al igual que a los fenómenos religiosos, como puntos de anclaje de una verdad superior y trascendente, manifiesta en el ámbito inmanente.[16] Al abordar la *Disputatio* de Heidelberg de Lutero de 1518 en las clases de su primer curso de Friburgo, Heidegger afirma enfáticamente que el repudio del reformador a los conceptos metafísicos de la antigua Grecia los equiparaba con meras formas de idolatría que glorifican *estéticamente* aquellas cosas tenidas como las maravillas del mundo creado.[17] Desde la posición de Heidegger, la auténtica experiencia religiosa, lejos de una continua encarnación de la idea trans-histórica de verdad comparable con el perdurable brillo de los fenómenos estéticos en el ámbito inmanente, puede servir como una fuente de conocimiento filosófico sobre la ilegitimidad de tales expresiones de la tradición metafísica griega. Todas estas formas de metafísica griega, tal como lo expresa en éste y en otros contextos, deben ser resueltamente deconstruidas –"*abgebaut*", sometidas a la *Destruktion* fenomenológica.[18] Según Heidegger, la inspiración principalmente de Pablo, Lutero, y Kierkegaard sirve para guiar el intento de recuperar

---

16 Según el temprano curso de Heidegger en Friburgo, "Augustinus und der Neuplatonismus", incluso Agustín, que ha sido una fuente principal de la teología de Lutero, fue presa de las tentaciones de la metafísica neoplatónica, tal como se manifiesta mejor que en ningún lado en su punto de vista estético, que toma la belleza mundana como una emanación de una fuente absolutamente trascendente. Heidegger, Martin, "Augustinus und der Neuplatonismus" en *Philosophie des religiösen Lebens*, *op. cit.*, p. 284.

17 Heidegger, Martin, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", *op. cit.*, p. 282.

18 *Cf.* Heidegger, Martin, "Anzeige der hermeneutischen Situation (1922)" en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,* Stuttgart, Reclam, 2003, p. 32-35.

el sentido original de la experiencia religiosa. Estos contribuyen, sobre todo, a iluminar el sentido de la finitud humana en tanto se enfrenta a la necesidad de elegir un modo de existencia a la luz de la muerte futura. Aquí la comprensión de Heidegger de Lutero y Kierkegaard anticipa llamativamente la interpretación de la finitud de la existencia humana elaborada en *Sein und Zeit.* En una conferencia presentada en 1924 en el seminario de Rudolf Bultmann en Marburgo sobre "El problema del pecado en Lutero", Heidegger parafrasea a Kierkegaard de este modo: "El principio del protestantismo adopta una presuposición particular: [la propia del] hombre angustiado que se enfrenta a la muerte en un estado de temor y temblor ante una dura prueba".[19]

III. Filosofía y teología: preconceptos estéticos

En vista de la orientación filosófica y teológica de Heidegger, no resulta sorprendente que él haya impugnado con vehemencia la teoría de las formas simbólicas de Cassirer, y, con ello, su concepción del mito. Mientras Cassirer en *El pensamiento mítico*, como hemos visto, interpreta el mito, la religión, y la estética como sendas formas simbólicas, Heidegger, mucho antes de Davos, identifica un abismo que separa la religiosidad primordial cristiana de cualquier otra forma de experiencia. Mientras Cassirer presupone que la articulación histórica de las formas simbólicas conduce hacia una espiritualización continua de los componentes míticos de la religión y sugiere que el problema sobre su realidad última podría verse atenuada por la apreciación de su cualidad como símbolos estéticos, Heidegger cuestiona enfáticamente la asimilación de las experiencias religiosa y estética a partir de un mismo esquema explicativo en un proceso continuo de desarrollo histórico. En un curso de 1925, el año de la publicación de

[19] "*Das Prinzip des Protestantismus hat eine besondere Voraussetzung: ein Mensch der in Todesangst da sitzt in Furcht und Zittern und viel Anfechtung*" en Heidegger, Martin, "Das Problem der Sünde bei Luther" en Grossmann, Andreas y Landmesser, Christof (eds.), *Rudolf Bultmann/Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 271.

El pensamiento mítico de Cassirer y de su reseña de esta obra, Heidegger señala lo inapropiada que es la metodología de Cassirer al asignar indiferentemente fenómenos estéticos, míticos, o religiosos a los mismos "modelos formales" (*formale Leitfäden*): "lo que prueba ser un abordaje correcto en estética", escribía, "obstaculiza la elucidación e interpretación de otros fenómenos". Sobre esta base, Heidegger califica de "inadecuada" la concepción general de las formas simbólicas de Cassirer.[20]

En su reseña de *El pensamiento mítico*, la crítica de Heidegger a Cassirer se centra sobre todo en su esquema del desarrollo, en términos del cual Cassirer interpretaba la articulación histórica de las formas simbólicas. Si bien Heidegger no alude aquí específicamente a la interpretación del cristianismo de Cassirer, rechaza radicalmente su idea de una *progresión* histórica fundamental de la modernidad más allá de la imagen del mundo mítica. Por cierto, a un nivel fundamental, toda existencia humana –ya sea mítico-mágica o moderna– está marcada por la misma finitud. Y la existencia finita necesariamente se comprende a sí misma a la luz de la facticidad de ser arrojado al mundo, preocupada por los inevitables asuntos cotidianos en el mundo, y enfrentada a la inevitabilidad de la muerte futura. Ninguna progresión histórica puede superar esta situación existencial universal.

En vista del rol que Cassirer atribuye en *El pensamiento mítico* al desarrollo de una capacidad de apreciación estética de los símbolos míticos y religiosos como la marca de la progresión histórica a partir de las más rudimentarias formas de creencia, el rechazo sarcástico de Heidegger al esquema universal elaborado por quienes él llamó "estetas" en un comentario hecho a continuación del debate de Davos adquiere una curiosa relevancia. Algunos meses después de su encuentro con Cassirer en Davos, en una carta dirigida a Karl Löwith el 4 de septiembre de 1929 –que permanece inédita– Heidegger elogia

[20] *Cf.* Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* en *Gesamtausgabe*, Vol. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, pp. 276-277.

a los miembros más jóvenes de la audiencia, que habían mostrado signos de "resolución de un *Dasein* singular y efectivo", y contrasta su actitud con lo que él caracteriza como la: "[...] objetividad olímpica universal y pretenciosa, que, para los estetas de la institución, se vuelve una obscura y efímera forma de disfrute".[21]

En vista de la interpretación estetizada del esquema general de desarrollo histórico de las formas simbólicas que Cassirer propuso en *El pensamiento mítico*, ¿no era él, en el contexto de Davos, el blanco más probable de esta crítica?

IV. El "*Heidegger-Vorlesung*" de Cassirer y el trasfondo teológico del debate de Davos

Luego de su primera lectura de *Sein und Zeit*, Ernst Cassirer comenzó a elaborar un análisis de esta obra y, tan temprano como en 1928, escribió un comentario crítico en su texto *'Geist' und 'Leben'* (*Espíritu y vida*), que nunca completó y que fue publicado póstumamente en su forma preliminar. En este texto Cassirer comienza a reflexionar sobre las fuentes teológicas de la filosofía de Heidegger,[22] y es sobre este tema que tratará con mayor profundidad en el *Heidegger-Vorlesung,* escrito algunos meses después y que presentó en Davos en la víspera de su primer debate con Heidegger.

Lo que sorprende inmediatamente en el *Heidegger-Vorlesung* de Cassirer no es solo que examina el tema de las fuentes teológicas de *Sein und Zeit,* que no serían evocadas en el propio debate; más notable aún

---

21 "*Entschiedenheit des wirklichen, einzelnen Daseins*"; "[...] *olympische und aufgeplusterte Allerweltsobjektivität, [die] schattenhaft und ein flüchtiger Genuss für die Aestheten des Betriebs [wird]*". Carta de Martin Heidegger a Karl Löwith del 3 de septiembre de 1929 (en Heidegger, Martin y Löwith, Karl, *Briefwechsel,* inédito). Estoy agradecido a la viuda de Karl Löwith, Ada Löwith, y a la editorial Vittorio Klostermann, que posee los derechos de las obras de Heidegger, por permitirme citar estos pasajes de esta correspondencia.

22 *Cf.* ECN 1, pp. 219-224.

es la manera en la que Cassirer, en función de su crítica a Heidegger, modificó su apreciación sobre Lutero respecto de su anterior interpretación del reformador en *El pensamiento mítico.* En esta obra, Cassirer, como hemos visto, había subrayado en su retrato de Lutero lo que identificaba como su contribución a un largo proceso de desacralización de las cosas sensibles de este mundo. Según Cassirer, este largo proceso de "espiritualización de lo sensible" ("*Vergeistigung des Sinnlichen*") emanaba de una doble fuente: de la tradición de la filosofía platónica y de la tradición judeo-cristiana. En *Heidegger-Vorlesung*, sin embargo, Cassirer presenta un aspecto completamente diferente de Lutero: el Lutero de "temor y temblor" que de alguna manera prefigura la analítica del *Dasein*. Según esta lectura, Lutero plantea el problema radical de la finitud humana al recordar la muerte inminente que nadie puede evitar. Ante la muerte, cualquier búsqueda de estabilidad y seguridad colapsa; la búsqueda de un orden ideal más allá de la finitud humana y las contingencias de este mundo resulta fútil. Cassirer desarrolla su análisis en relación a los *Ocho Sermones* (*Acht Sermone*) de Lutero, dados en Wittenberg en 1523. Allí Lutero proclamaba: "Todos hemos de morir y nadie puede morir por otro [...]. Cada uno debe buscar su propia muralla y dar su propia batalla contra los enemigos que son el diablo y la muerte. En ese momento yo no estaré con ustedes ni ustedes estarán conmigo".[23]

Cassirer califica a la doctrina de Lutero de "individualismo religioso" –una característica, según él, que también aparece en la tradición católica en los escritos de Pascal. El individualismo religioso desafía toda "forma objetiva" de religión. Heidegger interpreta la muerte de modo análogo: a sus ojos, la existencia finita, cuando descansa sobre sí misma, disuelve todo lazo ilusorio, sea físico o social. De acuerdo a

[23] "*Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den anderen sterben* [...] *es muss ein jeglicher auf seine Schanze selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei Dir sein noch Du bei mir*" en Lutero, Martin, *Acht Sermone*, citado por Cassirer, Ernst, "Heidegger-Vorlesung" en *Davoser Vorträge* en ECN 17, pp. 55-57.

la paráfrasis que hace Cassirer de Heidegger, la muerte obliga a cada individuo a apartarse del mundo inauténtico de la existencia anónima y cotidiana. Esta crítica de las formas objetivas de la religión, en Lutero como en Heidegger, pone en cuestión las verdades de la tradición metafísica. Lutero ha enfatizado la inescrutabilidad de la voluntad divina y, en vista de la falibilidad y mortalidad humana, impugnó el rol dado por la tradición platónica y estoico-cristiana a la búsqueda de un orden ideal del universo y a la inteligibilidad de las "verdades eternas" de ese orden por encima de la existencia en su radical finitud.[24] Desde una perspectiva original del siglo XX, Heidegger presenta un desafío análogo a los supuestos platónico y estoico referentes a la condición fundamental de un orden cósmico autónomo, más allá de la finitud de las perspectivas mortales. Es aquí que Cassirer aborda el tema principal de su conferencia: Heidegger extrae de la interpretación de la finitud humana la conclusión de que toda verdad es relativa a los seres finitos que somos.[25] Y Cassirer opone a esta conclusión la idea platónico-estoica de una verdad ética incondicional, cuya validez intrínseca de ningún modo depende del modo finito de existencia de quien la afirma. Esta convicción, como Cassirer enfatiza, ha sido una fuente de inspiración para una fornida tradición intelectual de Occidente. También sirvió para orientar el idealismo trascendental de Kant, independientemente de la crítica dirigida por él a la tradición metafísica. Como podemos recordar, al día siguiente de la conferencia de Cassirer este tópico estuvo en el centro de su debate con Heidegger.

V. Teología y política: la crítica posterior de Cassirer a Heidegger

En los años que siguieron al debate de Davos, Cassirer no continuó con la interpretación que propuso en *Heidegger-Vorlesung* de las fuen-

24 *Ibíd.*, pp. 65-67

25 *Ibíd*, p. 57; *Cf.* Cassirer, Ernst y Heidegger, Martin, "Davoser Disputation" en Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1973, p. 253-254.

tes teológicas de la filosofía de la existencia de Heidegger. No obstante, si examinamos por un momento el desarrollo de su pensamiento en los años que siguieron a Davos, un aspecto de su orientación es particularmente digno de atención para nuestro presente análisis. Pues, en el marco de su concepción de la política, que a principios de la década de 1930 se volvió un tópico aún más central de reflexión, Cassirer reanudó su interpretación del legado de Lutero de un modo que guarda una afinidad sorprendente con el tópico de su conferencia sobre Heidegger en Davos. Independientemente de la cuestión sobre Heidegger quien, en todo caso, en ese tiempo no había anunciado aún su posición política, Cassirer comenzó a virar su atención hacia tópicos teológico-políticos, y profundizó su interpretación de las fuentes teológicas del desafío lanzado por Lutero y Calvino contra la tradición platónico-estoica.

Los análisis más detallados de Cassirer sobre tópicos teológico-políticos en este periodo se encuentran en dos libros publicados en 1932: en *El renacimiento platónico en Inglaterra y la escuela de Cambridge* y en *La filosofía de la Ilustración*. Estas fueron las últimas obras publicadas por Cassirer en Alemania. Algunos meses después de la publicación de *La filosofía de la Ilustración*, Hitler asumió el poder y Cassirer dejaría Alemania hacia Inglaterra y luego Suecia.

En vista de la situación política desesperada en Alemania a comienzos de la década de 1930, Cassirer presenta mucho más en estas obras que una simple historia del pensamiento europeo moderno. Más bien, los temas y contenidos de los libros representan un alegato en favor del aspecto del legado intelectual europeo que a sus ojos era particularmente importante defender.

En este contexto, Cassirer pone en una nueva perspectiva la antinomia que había desarrollado en Davos entre Lutero y la tradición platónico-estoica. Subraya la contribución de esta tradición examinando lo que considera las precisas implicancias políticas del ataque radical que Lutero y Calvino dirigieron contra ésta. La doctrina teológica sobre la condición de caído del ser humano y la debilidad de

la razón humana llevó a los reformistas a adoptar posiciones de voluntarismo político. Respecto a la finitud humana y la falibilidad de la razón humana, tanto Lutero como Calvino concluyeron que era necesario promover doctrinas políticas en favor de una estricta obediencia a la voluntad soberana. Calvino y sus sucesores, como nota Cassirer, habían hecho un llamamiento a la creación de una teología para proveer una orientación absoluta al Estado.

La originalidad del pensamiento de Cassirer durante este periodo reposa en su identificación de una curiosa afinidad entre el voluntarismo político de los reformadores y el absolutismo radical que Hobbes propondría más tarde. Hobbes, para disputar la legitimidad de los principios teocráticos en política, concluye que solo una autoridad soberana absoluta podría contrarrestar las demandas de los teólogos y así mantener la estabilidad del Estado. De tal modo, basándose en puntos de partida diametralmente opuestos entre sí, los reformadores y Hobbes llegaron a la conclusión de que solo la autoridad soberana absoluta, representando la autoridad divina en el orden temporal, podría prevenir el estallido de la guerra civil y el reino del caos. Solo el soberano –tanto la Iglesia soberana como el soberano político– estaría autorizado para establecer un gobierno legítimo y para decretar lo que es justo e injusto. Es sobre esta base que Lutero y Calvino, por un lado, y Hobbes por el otro, se enfrentan al ideal de una verdad política autónoma dotada de validez intrínseca e inteligible a la luz de la razón humana. Más allá de todas las diferencias entre ellos, los reformistas del siglo XVI y el teórico del Estado absoluto del siglo XVII compartían este supuesto común.[26]

En oposición al voluntarismo político, Cassirer invoca el argumento de Hugo Grocio, quien, inspirándose en fuentes platónicas y estoicas, afirma el principio de la validez racional intrínseca que no depende ni de la voluntad divina, ni de la voluntad humana, puesto

[26] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, p. 319-320 [FI 265].

que ni Dios ni el hombre pueden transformar lo que es intrínsecamente bueno en malo, ni lo malo en bueno. Como señala Cassirer, Kant, sobre la base de la teoría crítica, puso esta convicción como piedra basal de su orientación ético-política. Por cierto, Kant se opuso a cualquier concepción de la política que hiciese depender las leyes de una voluntad arbitraria, y es en este punto que la filosofía de Kant había inspirado la anterior respuesta al relativismo que Cassirer desarrolló en Davos. Incluso cuando Cassirer limitó su análisis a la historia del pensamiento político sin hacer una referencia directa al periodo contemporáneo, las implicancias de sus argumentos respecto a la creciente influencia de las nuevas formas de voluntarismo son evidentes. Bajo el rótulo de decisionismo o de teología política, esta nueva forma contemporánea de voluntarismo recurre a la analogía entre la omnipotencia divina y el poder soberano absoluto para legitimar la idea de que las decisiones políticas no pueden ser limitadas por ninguna norma establecida.[27]

Cassirer abordó el tema de la teología política desde una perspectiva histórica en este periodo de radicalización política aguda que

[27] Uno solo necesita recordar en este contexto las teorías políticas decisionistas de los '20 y los '30 en Alemania, especialmente propuestas por Carl Schmitt, que buscaban revivir y radicalizar la doctrina absolutista de Hobbes aprovechando la analogía tradicional entre el soberano y Dios para reforzar la idea del poder soberano absoluto. Traspasando los límites del propio pensamiento de Hobbes, Schmitt en su obra *Teología política* (1922), hacía énfasis en que las decisiones del soberano no pueden estar de ningún modo limitadas por el derecho natural o cualquier otra norma pre-existente, puesto que la norma depende, de acuerdo a la expresión de Schmitt, de la decisión del soberano absoluto, nacida "de la nada" (*aus einem Nichts geboren*, *Cf.* Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker und Humblot, 1985, p. 42; hay versión castellana: Schmitt, Carl, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, p. 32). La crítica de Carl Schmitt tanto a la base de normas tradicionales como racionales y su insistencia en que la decisión surge frente a la nada anticipa de manera notable la filosofía de la existencia de Heidegger. En 1933, tanto Heidegger como Schmitt, que en ese tiempo estaban en contacto, se afiliaron al partido Nazi y juraron lealtad al régimen de Hitler. Si bien el argumento planteado recientemente de que la actitud de Schmitt ante el régimen de Weimar había sido ambigua durante sus últimos años de existencia, la doctrina del decisionismo político, unido a la implacable hostilidad a la democracia parlamentaria, era difícilmente compatible con los principios fundamentales de la República de Weimar.

contempló las primeras victorias importantes del partido nazi. Sin embargo abandonó toda referencia a Heidegger, no solo durante este período, sino también durante sus años de emigración a Inglaterra y Suecia, desde 1933 hasta su partida hacia Estados Unidos en 1941 al inicio de la Segunda Guerra Mundial. Fue en Estados Unidos, en su última obra –*El mito del Estado*, publicada póstumamente en 1945– donde retomó su crítica a Heidegger. En este contexto, Cassirer se enfoca en las implicancias políticas del cuestionamiento heideggeriano de cualquier orden racional o tradicional capaz de reclamar un estatus fundamental más allá de la perspectiva singular revelada a la luz de la finitud humana, y de su llamado a la decisión de cara a la nada y a la muerte. No obstante, en *El mito del Estado* ya no es en relación al voluntarismo *teológico* que Cassirer desarrolla su análisis. Ni siquiera sugiere que pueda haber una conexión entre la filosofía de Heidegger y la teología de Lutero, o la teología política en ningún sentido preciso del término. Su actitud respecto a Heidegger cambió en íntima relación con una transformación más amplia en su orientación teórica: en el contexto final de *El mito del Estado*, Cassirer atribuye a la filosofía de Heidegger una novedad que la ubica más allá del alcance de todas las formas anteriores de mito y teología, que se corresponde con lo que Cassirer reconoce como el estatus sin precedentes de los mitos políticos modernos que Heidegger eligió servir. Los mitos del siglo XX, desde esta perspectiva, en virtud de su proyecto ideológico calculado, transforman la función de los sistemas espontáneos de creencia de los pueblos previos, mientras movilizan sus fuerzas arcaicas; esta transformación moderna contrasta fuertemente con la orientación trasmundana y el sentido ético de la teología tradicional. De aquí que la decisión de Heidegger en 1933 de dar su apoyo al poder arbitrario de un dictador que no estaba sujeto a ningún límite más allá de su propia voluntad no puede ser atribuido a una inspiración teológica tradicional, sino que revela la íntima afinidad de su pensamiento con las formas de mitología política del nuevo siglo XX. En un pasaje de *El mito del Estado* que los editores americanos de la obra eligieron

no incluir en la edición publicada póstumamente, Cassirer hace una observación que ilustra su posición respecto a la teología con particular claridad. La crítica de Heidegger a los estándares universales de verdad en el sentido de la tradición platónica, observa Cassirer, y su tendencia a relativizar la idea de verdad en función de la finitud singular del *Dasein*, lo condujo al territorio ideológico de las formas más arbitrarias de la mitología política del siglo XX. La teología de Lutero del siglo XVI, sin embargo, no compartía ninguna afinidad con las nuevas formas del mito del siglo XX que Heidegger eligió abrazar. Respecto a Lutero, mencionado en compañía de Kepler, Wickelmann y Herder, Cassirer afirma lacónicamente: "es imposible leer la ideología nacionalsocialista en todo el texto de la cultura alemana".[28]

Este último desarrollo en el pensamiento de Cassirer revela una conclusión teórica extraída sobre la base de la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial que informa *El mito del Estado* como un todo: en esta interpretación final, las categorías teológicas tradicionales, por más radicales que fuesen, no pueden de ningún modo dar cuenta de la fuerza arcaica de los mitos del siglo XX que junto a sus ideologías filosóficas anexas recientemente han demostrado todo el alcance de su potencia devastadora.

Traducción del inglés de
ALEJANDRO LUMERMAN

28 "*It is impossible to read the National-Socialist ideology into the entire text of German culture*" (Cassirer, Ernst, "The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century" en ECN 9, p. 195).

CAPÍTULO 3

Jeffrey A. Bernstein

REFLEXIONES SOBRE LA CAPACIDAD POLÍTICA DEL FILÓSOFO EN LA OBRA DE ERNST CASSIRER

CAPÍTULO 3

REFLEXIONES SOBRE LA CAPACIDAD POLÍTICA DEL FILÓSOFO EN LA OBRA DE ERNST CASSIRER[1]

Jeffrey A. Bernstein

College of the Holy Cross, Worcester, Massachusetts

Es, en palabras de Jane Austen, una verdad universalmente reconocida que el pensamiento de Ernst Cassirer se ve empañado por una falta de atención propia de una perspectiva liberal a la posibilidad del fascismo. Cassirer ha sido criticado por no prestar suficiente atención analítica a las tendencias políticas no liberales antes del ascenso real de Hitler. No parece haber ninguna explicación en su trabajo acerca de cómo individuos racionales y con un pensamiento científico (por no hablar de las culturas) pudieron haber sido capturados por los mitos políticos del siglo XX.[2] Incluso la posición sostenida por comentaristas afines al pensamiento de Cassirer,[3] de que éste consideraba filosóficamente lo político como un aspecto de la vida entre muchos otros, parece (negativamente) implicar la crítica de que no entendió el papel fundamental que desempeña la política en la vida. Es esta situación la que hace que muchas personas ignoren el pensamiento de Cassirer sobre la política, en beneficio de pensadores políticos como Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voegelin y Theodor Adorno.

---

1 Me gustaría dar las gracias a Olga Knizhnik, Thomas Meyer y Ashley Passmore por la conversación reflexiva y las sugerencias sobre este estudio.

2 *Cf.* Mali, Joseph, "The Myth of the State Revisited: Ernst Cassirer and Modern Political Theory" en Barash, Jeffrey A. (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, p. 148 y Schrems, John J., "Ernst Cassirer and Political Thought" en *The Review of Politics*, Vol. 29, N° 2, 1967, p. 202.

3 *Cf.* Meyer, Thomas, "Ernst Cassirer's Writings" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, N° 3, 2013, p. 494.

Quizás la crítica más condenatoria de la relación de Cassirer con la política proviene del mencionado Eric Voegelin. Su revisión de 1947 de *El mito del Estado,* de Cassirer, contiene un pasaje que, en este contexto, vale la pena considerar:

> En el presente libro no hay conciencia de que el mito sea un elemento formativo indispensable del orden social, aunque, curiosamente, en su trabajo anterior sobre la filosofía del mito, Cassirer, bajo la influencia de Schelling, había visto este problema con bastante claridad. La superación de la "oscuridad del mito" por la razón es, en sí misma, una victoria problemática porque el nuevo mito, que inevitablemente reemplazará al antiguo, puede ser muy desagradable. *El mito del Estado* está escrito como si nunca se le hubiera ocurrido al autor que manipular un mito, a menos que uno tenga uno mejor para poner en su lugar, es un pasatiempo peligroso.[4]

La crítica de Voegelin es, por lo tanto, tripartita: (1) Cassirer olvida su anterior visión acerca del poder formativo del mito; (2) al establecer la distinción razón/mito como una distinción entre la oscuridad y la luz, Cassirer interpreta la razón (y su proyecto ilustrador) a través de líneas míticas;[5] (3) Cassirer parece no darse cuenta de que, a pesar de haber interpretado esa distinción míticamente –la sustitución de los mitos antiguos con otros mitos, incluyendo el mito de la razón– contribuyó directamente al ascenso de los mitos políticos del siglo XX (es decir que el poder del mito es mayor de lo que Cassirer parece reconocer). Estos puntos parecen estar apuntando específicamente a la conclusión del texto de Cassirer:

> Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos [...] Parece, sin embargo, que tenemos que considerar las grandes obras maestras de la

4 Voegelin, Eric, "*The Myth of the State*, by Ernst Cassirer" en Cockerill, Jodi y Cooper, Barry (eds.), *The Collected Works of Eric Voegelin,* Vol. 13, Columbia, University of Missouri Press, 2001, p. 158.

5 *Cf.* Gordon, Peter E., *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos,* Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 314.

> cultura humana de un modo mucho más humilde. No son eternas ni inexpugnables. Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad. Debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos.[6]

Cassirer parece haber sido sorprendido por el surgimiento del mito político; la sorpresa captada en el tono de sus palabras es palpable.

La crítica de Voegelin –es decir, que Cassirer se apartó de su antiguo reconocimiento del poder formativo del mito y no entendió sus peligros– solo se exacerba cuando se la compara con la obra de Aby Warburg (en cuya biblioteca de investigación Cassirer –en la década de 1920 y principios de la década de 1930– desarrolló su conciencia schellingiana acerca del poder del mito). En "Imágenes de la región de los indígenas de América del Norte", una conferencia de 1923 que describía el poder contenedor del mito, Warburg profetizó de manera intelectual precisamente aquello que Cassirer no llegó a explicar:

> [...] la cultura de la edad de la máquina destruye lo que las ciencias naturales, nacidas del mito, tan arduamente consiguieron: el espacio para la devoción, que evolucionó a su vez en el espacio requerido para la reflexión. El moderno Prometeo y el moderno Icaro, Franklin y los hermanos Wright, quienes inventaron el aeroplano dirigible, son precisamente esos destructores ominosos del sentido de la distancia que amenazan con retrotraer el planeta hacia el caos.[7]

Después de la terrible destrucción física, psicológica e intelectual que resultó de la Primera Guerra Mundial, Warburg aboga por una apreciación del mito: el mito crea un espacio en el que las fuerzas

---

6 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 297 [MdE 351-352].

7 Warburg, Aby, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, trad. Michael P. Steinberg, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 54.

destructivas de la humanidad pueden ser contenidas, procesadas y comprendidas; la razón, en su capacidad liberal, industrial y tecnológica, ha socavado la función del mito; lo que la Europa moderna entiende como progresista, Warburg lo considera catastrófico. Visto desde esta perspectiva, el pensamiento de Cassirer sobre lo político parece oscilar entre la inadvertencia y el olvido absoluto de la omnipresencia del mito.

¿Es justa la crítica a Cassirer aquí desarrollada? ¿Fue Cassirer simplemente tomado por sorpresa con respecto a las exigencias políticas de su época? ¿No hay nada en su *corpus* que nos permita orientarnos a exigencias políticas similares en nuestro tiempo? ¿La única lección que aprendemos de la lectura de Cassirer es la del fracaso en captar las necesidades políticas de su tiempo? Creo que tenemos que reconocer su exactitud parcial. Durante gran parte de su carrera intelectual, los escritos de Cassirer sobre política asumieron una posición relativamente escasa en comparación con sus trabajos sobre ciencia, cultura y lenguaje. Él veía al liberalismo de una manera progresista y se puede decir con razón que creía que los impulsos políticos más primitivos se habían superado, en gran medida, con el avance de una cultura basada en la razón. Uno solo tiene que leer la transcripción de su famoso debate con Heidegger en Davos para ver esto: donde Heidegger sostiene que la opinión de Cassirer es simplemente irreconciliable con la suya propia, Cassirer responde con espíritu de reconciliación y acuerdo mutuo; es decir, Heidegger establece buenos puntos y algunos de ellos hacen referencia al trabajo que él mismo ha emprendido.[8] No soy el primero en notar el paralelo entre la percepción de que fue Heidegger quien ganó en Davos y el triunfo de la política no liberal en la década posterior a Weimar.[9] A este respecto, se confirma la afirmación histórica de que Cassirer no prestó suficiente atención al fascismo.

[8] *Cf.* Heidegger, Martin, "Davos Disputation between Ernst Cassirer and Martin Heidegger" en *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 203-204.

[9] *Cf.* Gordon, Peter E., *Continental Divide*, *op. cit.*, pp. 214, 299.

Sin embargo, los que venimos después de Cassirer tenemos la capacidad, el privilegio y (en cierto sentido) la responsabilidad de investigar si Cassirer nos ha dejado alguna idea *filosófica* sobre la relación entre la razón y la política. En ese sentido, sugiero que la falta de atención de Cassirer al fascismo no es un caso para resolver tan rápidamente. El trabajo de Cassirer contiene recursos importantes que nos permiten pensar sobre la relación de la filosofía con la política, la tarea de la filosofía en la esfera política y, en particular, lo que significa abordar los mitos políticos. Que su pensamiento permanezca dentro del horizonte del liberalismo no niega, ni por un momento, el profundo realismo que Cassirer sostiene acerca de la capacidad de la filosofía para abordar la política no liberal. El hecho de que tal realismo emerja solo retrospectivamente muestra que (siguiendo a Hegel) claramente ello puede ocurrir cuando la situación real ha terminado. Sin embargo (siguiendo a Marx), nosotros, que llegamos a este material más tarde, podemos evitar una repetición absurda de la tragedia inicial si aprendemos las lecciones que Cassirer nos ofrece.

Para Cassirer, la filosofía implica la búsqueda de un punto de vista particular con respecto a la producción y el descubrimiento de formas culturales: "un punto de vista que se halle *por encima* de todas estas formas y que, por otra parte, no se encuentre meramente más allá de ellas".[10] Dicho de otra manera, la filosofía excede la forma, pero la describe. En este contexto, sostengo que la obra tardía de Cassirer ofrece descripciones de la filosofía en su aplicación política, como la sustitución del mito por el pensamiento simbólico, a través de representaciones de Baruch Spinoza y el judaísmo (en su capacidad profética e interpretado como un predecesor conceptual de Immanuel Kant). Cassirer aclara la función de la sustitución simbólica del mito en escritos del período en el que trabajó en la Biblioteca de Warburg durante los años veinte y principios de los treinta. Al mostrar cómo

10 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 1: "Language", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, p. 82 [FFSI 40].

Spinoza y el judaísmo profético son parte de *una* pieza cuando se trata de defender esta sustitución, Cassirer utiliza ambos para aclarar cómo debería ser una respuesta filosófica al mito político. Finalmente, el papel del filósofo en el ámbito político (para Cassirer) puede deducirse de su esclarecimiento de la figura de Sócrates, el filósofo *par excellence*. En la medida en que las conversaciones filosóficas de Sócrates van más allá de los ámbitos de la teoría y la práctica (el descubrimiento de un reino auténticamente "contemplativo"), es en él en quien podemos buscar ayuda para pensar sobre la relación entre filosofía y política. En resumen, Cassirer articula filosóficamente las *formas* de actividad filosófica a medida que esa actividad emerge en el horizonte de la política. Para mostrar esto discutiré (1) la concepción de Cassirer de la sustitución del mito por el pensamiento, (2) las figuras de Spinoza y del judaísmo en los últimos trabajos de Cassirer, y (3) la figura de Sócrates en la obra de Cassirer en su conjunto.

La sustitución simbólica del mito

Como señaló Voegelin en su mencionada revisión, el Cassirer de la década de 1920 tuvo una gran apreciación de la capacidad estructurante general del mito. En el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* (cuyo volumen se publicó en 1925), Cassirer elabora la concepción de Schelling de la mitología de un modo que tomará como propia en su libro: "la mitología no es una mera sucesión de representaciones mitológicas, sino que el politeísmo sucesivo en que consiste sólo puede explicarse si se acepta que la conciencia de la humanidad verdaderamente se detenía sucesivamente en cada momento del mismo"[11]. Si miramos a la mitología como un compendio de mitos individuales organizados uno tras otro, buscamos en vano su verdadero significado; la mitología es el proceso mismo de estructu-

11 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 2: "Mythical Thought", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, p. 6 [FFSII 23].

ración de la conciencia, no simplemente el contenido que capta tal conciencia. Como Schelling lo expresó 83 años antes, "la mitología no es *alegórica*; es *tautegórica*".[12] Es por esta razón que Cassirer puede hablar sobre la funcionalidad del pensamiento mítico (incluso cuando tal pensamiento se entiende a sí mismo como expresión de substancias en lugar de funciones). Al mostrar que el mundo es un todo significativo, el mito subsume el pensamiento dentro del mundo de tal manera que permite que exista poca o ninguna separación entre el sujeto pensante y el mundo que percibe. El papel del perceptor es, por lo tanto, pasivo, es decir, conocer las cosas a través de su simple coincidencia con las palabras.

En el mismo momento en que Cassirer trabajaba en *El pensamiento mítico* (Vol. 2 de *La filosofía de las formas simbólicas*), escribió piezas más breves sobre el reemplazo transformador del mito por el pensamiento simbólico y lo que implica esa transformación. En un estudio de 1924 titulado "Lenguaje y mito. Sobre el problema de los nombres de los dioses" Cassirer escribe: "Cuanto más avanza el desarrollo espiritual y cultural, tanto más se trueca en actividad la actitud pasiva del hombre frente al mundo exterior. El hombre deja de ser simple juguete de las impresiones externas; interviene con voluntad propia en el acontecer para dirigirlo según sus deseos y necesidades".[13] El progreso de la cultura a lo largo de líneas racionales implica la apertura de un espacio entre el mundo externo y el sujeto que percibe y aprehende. Los sujetos ya no son esclavos de sus impresiones sensoriales del mundo externo. Ellos son ahora, en cambio, participantes activos (activos en el sentido kantiano de "autodeterminación") con respecto a ese mundo. Estos sujetos ven el mundo y lo organizan de acuerdo a sus necesidades temporales. Este espacio reflexivo, el mismo espacio que para Warburg es el ámbito del mito, existe para Cassirer como resultado

---

12 Schelling, Friedrich W. J., *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, trad. Mason Richey y Markus Zisselsberger, Albany, State University Of New York Press, 2007, p. 136.

13 Cassirer, Ernst, *The Warburg Years (1919-1933)*, trad. S. G. Lofts y A. Calcagno New Haven, Yale University Press, 2013, p. 89 [LM 92].

de la sustitución del mito por el pensamiento simbólico (racional): "No es sino la expresión simbólica la que crea la posibilidad de la retrospección y de la previsión, ya que mediante ella misma no sólo se efectúan determinadas separaciones en el interior del todo de la conciencia, sino que éstas se fijan además como tales".[14] El pensamiento simbólico (y, por tanto, la expresión) saca a los sujetos de la inmediatez del momento y les permite organizar los pensamientos, las necesidades y los deseos temporalmente mediante la creación de designaciones fijas que se pueden aplicar a través de un espectro temporal. Decir frente a un evento que "esto también pasará pronto" es retirarse, a través de un acto de conciencia, de la exigencia del momento presente de una manera que le permita al sujeto reflexionar, ejercer la paciencia y tolerar la frustración de ese momento. Ésta es la función principal del pensamiento reflexivo, mediado y simbólico, tal como surge en la cultura compleja: "En efecto, toda labor de la cultura, tanto si es de carácter técnico como puramente espiritual, se efectúa de tal modo que en el lugar de la relación inmediata en que el individuo está respecto de las cosas se introduce paulatinamente una relación mediata".[15] En este sentido, Habermas tiene razón al considerar que el proceso de simbolización (para Cassirer) permite "las tendencias civilizadoras y liberadoras de una relación indirecta con el mundo".[16] Cassirer extiende este pensamiento directamente al ámbito político de su época cuando, en *El mito del Estado*, escribe: "El hombre debe empezar liberándose a sí mismo; tiene que deshacerse de todas sus falacias e ilusiones, de sus idiosincrasias humanas y sus fantasías".[17] Y él (en esta etapa tardía) no se hace ilusiones acerca de que los "ídolos políticos" sean "los más peligrosos y pertinaces".[18]

De hecho, en el momento de su último trabajo, Cassirer era bastante

---

14 *Ibíd.*, p. 164 [LM 109].

15 *Ibíd.*, p. 180 [LM 124].

16 Habermas, Jürgen, "Symbolic Expression and Ritual Behavior: Ernst Cassirer and Arnold Gehlen Revisited" en *Time of Transitions*, trad. Ciaran Cronin y Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 64.

17 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 294 [MdE 348].

18 *Ibídem* [MdE 349].

consciente de la intransigencia del mito político. Si bien muchas áreas de la sociedad han visto el reemplazo, o al menos el equilibrio, del mito por la razón,

> en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos.[19]

Pero, ¿por qué debería ser así? ¿Por qué "destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía"[20]? Cuando la filosofía se encuentra por encima de todas las formas simbólicas en su descripción y organización (como se señaló anteriormente), simultáneamente sacrifica su capacidad de resistir a cualquiera de ellas. La capacidad de la filosofía para relacionar diferentes formas entre sí opera a un nivel más alto que las formas simbólicas. El trabajo de la filosofía es permitir que las formas simbólicas "conversen" entre sí y sólo pueden hacerlo a instancias de la filosofía. Pero, tan pronto como una forma simbólica (en este caso, el mito) rompe a través de la estructura organizativa e intenta afirmar (no sólo simbólicamente) una verdadera primacía sobre otras, la filosofía, que ha estado operando "por gracia" de una multitud de formas simbólicas, no tiene nada que decir. Como actividad descriptiva y organizativa, la filosofía no puede decirle al mito por qué no debería imponer su primacía; a lo sumo, puede decirle al mito que no hay

---

19 *Ibíd.*, p. 280 [MdE 331].

20 *Ibíd.*, p. 296 [MdE 351].

razón para creer que sea más primaria que otras formas de aprehender al mundo. Pero esto es precisamente lo que el mito no reconoce. En la terminología de Habermas, "La filosofía, que analiza todos los lenguajes simbólicos, carece ella misma de un lenguaje propio".[21] Sin un lenguaje adecuado la filosofía no puede comunicarse con formas simbólicas particulares cuando éstas desafían su autoridad porque, en su capacidad organizativa, la filosofía nunca puede negar una forma determinada. Por esta razón, Cassirer proporciona una visión realista cerca del final de *El mito del Estado*: "destruir los mitos políticos rebasa el poder de la filosofía".[22]

Pero si bien la filosofía no puede erradicar el mito político, puede cumplir una función más modesta: "Puede hacernos comprender al adversario. Para combatir un enemigo hay que conocerlo [...]. Conocerlo significa no solo conocer sus defectos y debilidades: significa conocer sus fuerzas".[23] Cassirer continúa con una admisión casi personal:

> Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por vez primera de los mitos políticos nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora, todos hemos podido ver claramente que este fue un gran error. No debemos cometer otra vez el mismo error [...]. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo.[24]

La filosofía puede ayudarnos a conocer al enemigo y, al hacerlo, ayudarnos a saber dónde es más fuerte. Cassirer ya había entendido esta capacidad (no muy diferente del pensamiento de Arendt, Strauss,

---

21 Habermas, Jürgen, "The Liberating Power of Symbols: Ernst Cassirer's Humanistic Legacy and the Warburg Library" en *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, trad. Peter Dews, Cambridge, MIT Press, 2001, p. 22.

22 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 296 [MdE 351].

23 *Ibídem.*

24 *Ibídem.*

Voegelin y Adorno) en un ensayo de 1930 titulado “Forma y tecnología” (“*Form und Technik*”):

> Incluso si el espíritu no es capaz de repeler y conquistar el poder al que está sometido, exige conocer este poder y *verlo* por lo que es. Si esta demanda se hace en serio, no posee un significado meramente “ideal” y no se limita al reino del “pensamiento puro”. Desde la claridad y la certeza de *ver,* sigue una nueva fuerza de *acción efectiva,* una fuerza con la cual el espíritu contraataca toda determinación externa, contra la simple fatalidad de la materia y los efectos de las cosas [es decir, todas las características del pensamiento mítico].[25]

La filosofía no puede clausurar el mito. Sin embargo, al comprender mejor el mito, la filosofía *puede* encontrar formas de ayudar a contrarrestar las afirmaciones de los mitos y las apelaciones emocionales que hacen los mismos. Esto ocurre al abrir un espacio para la reflexión, la deliberación y la educación. Dicho de otra manera, la filosofía (como mediación simbólica) “rompe la inmediatez animal de una naturaleza [mítica] que impacta al organismo desde dentro y desde fuera; por lo tanto, crea esa distancia del mundo que hace posible una reacción reflexiva y reflexivamente controlada hacia el mundo por parte de los sujetos que pueden decir «no»”[26]. Proporcionar una distancia crítica y reflexiva del mito es permitir a sus sujetos la libertad de decir no. La filosofía (de un buen modo kantiano) permite la autodeterminación humana en relación con el mundo. Por más difícil que sea en el plano político, no es simplemente un *ideal* porque en el momento en que alguien dice que no, entra en la esfera de la acción efectiva. La filosofía cassireriana, a pesar de toda su deuda con el idealismo alemán, es simplemente una rearticulación de lo que se nos había dado en la antigua Grecia: el reemplazo de la opinión por el conocimiento. Como una actividad que tiene lugar dentro de la sociedad, su función adecuada es promulgar tal reemplazo (cuando sea posible).

---

[25] Cassirer, Ernst, *The Warburg Years (1919-1933)*, *op. cit.*, p. 273.

[26] Habermas, Jürgen, “The Liberating Power of Symbols”, *op. cit.*, p. 7.

Spinoza y judaísmo

> *Todas las acciones que siguen de efectos relacionados con la mente en la medida en que entiende que me relaciono con la fortaleza (*fortitudo*), que divido en coraje (*animositas*) y generosidad (*generositas*)* [...] *Por generosidad entiendo el deseo por el cual cada uno se esfuerza, únicamente por el dictado de la razón, por ayudar a otros hombres y unirse a ellos en amistad.*[27]

Si bien no está claro por qué un lector tan cercano como Cassirer trataría la fortaleza y la generosidad en Spinoza, como afectos separados (en lugar de organizados jerárquicamente), seguramente está claro por qué querría enfatizar ambos:

> [Fortaleza y generosidad] Son las virtudes fundamentales del hombre; porque son esos afectos por los que sólo él puede alcanzar la meta suprema: la libertad filosófica y ética. Esta libertad significa no sólo la libertad de los deseos violentos y las emociones. Significa estar libre de falsas concepciones, de ideas inadecuadas, de todo tipo de prejuicios y supersticiones [...] La fortaleza es el coraje de ser sabios, de vivir una vida independiente, activa y racional [...] Pero no es suficiente que alcancemos este objetivo por nosotros mismos. Debemos comunicar libremente el bien que hemos adquirido para nosotros mismos a los demás. Y para ello necesitamos la activa pasión de la generosidad. La fortaleza y la generosidad son los únicos medios para alcanzar y asegurar la libertad de la mente individual y de la sociedad humana. Por el primero ganamos el dominio sobre nosotros mismos, por el segundo creamos un orden social, verdaderamente humano.[28]

27 Spinoza, Benedict, *Ethics* en *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1, trad. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 529 (*Ética*, IV, prop. 59, esc.); traducción modificada.

28 Cassirer, Ernst, "The Myth of the State (1944)" en ECW 24, pp. 264-265.

En otras palabras, la fortaleza es el afecto que permite a los humanos intentar abrir el espacio reflexivo de la expresión y del pensamiento simbólico, mientras que la generosidad es el afecto que permite que los humanos intenten abrir el espacio reflexivo de la expresión y del pensamiento simbólico entre sí. La fortaleza y la generosidad son los afectos propiamente filosóficos. Es a través de ellos que los seres humanos podrían evitar ser subsumidos por los mitos políticos.

Cassirer termina el ensayo con un imperativo que es tan tentativo y frágil como a sabiendas urgente:

> Tal vez nunca fue más imperativo recordar estas máximas de Spinoza que en el momento presente [...] Sólo si aprendemos a desarrollar, cultivar e intensificar nuestras emociones activas, podemos esperar controlar la persecución salvaje de nuestras emociones pasivas y remoldear nuestra vida social y cultural.[29]

No hay ninguna garantía de que el reconocimiento y el cultivo de estos afectos alcancen el éxito social y político. No abolirán de una vez por todas las toxinas contenidas en los mitos políticos. Pero sin estos afectos, no hay (para Cassirer) ciertamente ninguna posibilidad de responder a tales mitos. La actividad del filósofo en la esfera política es pedagógica: estos afectos pueden enseñarse, fomentarse, utilizarse y modelarse. Pueden llevarlo a reemplazar la percepción mítica servil por una visión crítica libre y racional. Cassirer no da ninguna indicación de que ésta sea una tarea fácil, y mucho menos una con una alta tasa de éxito. Es simplemente la única tarea que tiene abierta una sociedad autodeterminada. Dado que, en la adecuada formulación de John Michael Krois, "la emocionalidad que acompaña a las creencias míticas prohíbe al creyente ser caritativo con otra forma de ver las cosas".[30] El rol de la actividad filosófica es mostrar generosamente cómo

---

29 *Ibíd.*, p. 265.

30 Krois, John M., "Cassirer's Revision of the Enlightenment Project" en Recki, Birgit (ed.), *Philosophie der Kultur—Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Meiner, 2012, p. 102.

se ve esa "caritabilidad" al abrir un espacio para la reflexión crítica en el que tanto filósofos como no filósofos pueden llegar a entender las cosas.

Si Spinoza funciona como el teórico de la responsabilidad social y política por medio de la ética, para Cassirer el judaísmo profético funciona como la religión que encarna esa responsabilidad ética, social y política. Publicado en el número de abril de 1944 del *Contemporary Jewish Record*,[31] el tratamiento de Cassirer es a la vez su reflexión más sostenida sobre la religión judía y su intervención directa en la discusión sobre la atrocidad nazi. Es, sin duda, una versión parcial del judaísmo, y uno puede legítimamente cuestionar la exclusión completa de aquellos aspectos de la religión que están menos comprometidos con la ética en una vena kantiana. No obstante, captura con precisión lo que Cassirer consideraría convincente sobre el judaísmo y cómo la religión existe como un paso hacia la lucha contra el mito político, un paso no menos sobrio en su encarnación de lo que los nacionalsocialistas intentaron rechazar y erradicar.

La premisa básica del ensayo de Cassirer se articula desde 1923,[32] a saber, que la prohibición de la idolatría constituye el momento en que la religión se transforma de una determinación mítica a una ética:

> Desde sus inicios el judaísmo ha atacado y rechazado todos los elementos míticos que habían impregnado y gobernado el pensamiento religioso. La expresión clásica de ese rechazo se funda en las palabras: "No te harás imagen ni semejanza de *ninguna cosa* de lo que *está* arriba en el cielo, ni abajo en la tierra" (*Éxodo* 20, 4-5). De ahí su plena ruptura con el pensamiento mítico. La imaginería es el auténtico corazón del pensamiento mítico. Despojar al mito de la idolatría es afianzar su decadencia.[33]

---

31 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths" en *Contemporary Jewish Record*, Vol. 7, N° 2, 1944, pp. 115-126.

32 *Cf.* Cassirer, Ernst, "The Concept of Symbolic Form in the Construction of the Human Sciences (1923)" en *The Warburg Years (1919-1933)*, *op. cit.*, p. 89 [CE 175].

33 Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 117 [JMPM 393-394].

Para Cassirer, la dependencia de las imágenes por el mito guarda relación con la falta de espacio reflexivo entre el sujeto que percibe y el mundo. La negativa de los judíos a tolerar las imágenes constituye el primer movimiento, en la religión, del espacio reflexivo que se convierte en el sello distintivo de la actividad filosófica. Y este espacio reflexivo no es simplemente de interés teórico, tiene una motivación *ética*. Equivale a un momento en el que los humanos no están esclavizados pasivamente a una imagen presente, sino que deben conceptualizar e interiorizar la palabra de Dios como propia. Eventualmente, este espacio se extendería, a través del judaísmo profético, a rituales de purificación (otro sello distintivo de la religión mítica):

> La religión profética fue la primera en introducir una visión completamente nueva; una purificación que ya no tenía un sentido físico sino más bien ético. "Tus manos están llenas de sangre", dice Isaías. "Lavarte, hacerte limpiar; aparta el mal de tus obras delante de mis ojos; deja de hacer el mal; aprende a hacerlo bien; busca el juicio, libera a los oprimidos, juzga a los huérfanos, suplica a la viuda" (Isaías 1: 15 y ss.).[34]

El rechazo de los ritos de purificación externa se acompaña de un giro hacia el interior, hacia un espacio reflexivo, en el que los individuos están llamados a ayudar a los oprimidos, débiles y necesitados.

Si los individuos deben ayudar a los necesitados, esto puede ser (para Cassirer) sólo porque son, en el sentido fuerte, *individuos*. Por lo tanto, el judaísmo profético equivale también a un rechazo de la colectividad primitiva característica de la religión mítica:

> Antes de que el nuevo ideal ético y religioso pueda asumir su apariencia definitiva, y resultar plenamente efectivo, era necesario remover un obstáculo que se mostró irremontable para el pensamiento y el sentir social primitivos. [...] El conjunto de la vida del hombre se ve

[34] *Ibíd.*, p. 119 [JMPM 396]. En este contexto *Cf.* Cassirer, Ernst, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, 1972, pp. 107-108 [AF 159-163].

> sometido a reglas inviolables. Todo acto está controlado por estas reglas sociales y cualquier infracción se ve severamente castigada. Pero lo que está ausente o, cuando menos, falta por desarrollar en la sociedad primitiva en su estadio embrionario, es el concepto y la idea de responsabilidad moral individual. [...] Nada caracteriza tanto al sistema político alemán como la negación y completa destrucción de la responsabilidad individual. No hay sujeto moral al margen de la comunidad, la nación o la raza, que son tenidos por responsables de sus acciones. Los actos son buenos o malos con arreglo a si han sido ejecutados por una raza superior o una raza inferior.[35]

En un solo movimiento, Cassirer describe la transformación que hace el judaísmo de la religión mítica y la razón por la cual el nacionalsocialismo rechaza una idea central del judaísmo: la individualidad moral es irreconocible para la religión mítica y detestada por el nacionalsocialismo. Mientras que la primera puede ser excusada por no tener todavía la idea de individualidad, el segundo constituye (para usar el lenguaje voegeliniano) una regresión en la conciencia. El nacionalsocialismo, en su rechazo de la responsabilidad ética individual, busca abolir la conciencia crítica. Es por esta razón, podemos suponer, que muchos en Alemania pudieron "no saber" de las atrocidades cometidas. Y, con Cassirer, podemos preguntarnos si esta regresión de la conciencia está ausente de nuestro propio tiempo.

Pero la responsabilidad moral individual no sería *ética* si fuera sólo arbitrariamente *individual*. De manera similar, si dicha responsabilidad estuviera vinculada a imágenes de una raza, tierra o gobierno en particular, sería mítica y no *individual*. Lo único que puede permitirles a los individuos su individualidad mientras se orientan éticamente de manera no arbitraria, y no restrictiva, es, por lo tanto, la idea de *universalidad*. Ésta también es una característica del judaísmo profético:

[35] Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 121 [JMPM 397-398].

> Si el vínculo que une al hombre con Dios ya no es concebido como un vínculo físico, un lazo consanguíneo; si el deber religioso deja de consistir en el cumplimiento de ritos específicos, resulta obvio que este nuevo enfoque, el planteamiento de una vida ética, queda abierto para todo el mundo. La religión deja de ser el privilegio de una clase social, de una casta sacerdotal, ni tampoco es el privilegio de una nación determinada. Rompe con todas las restricciones naturales.
>
> En esta nueva religión profética el judaísmo ha de cumplir con una tarea especial, pero su llamada es universal y no se confina a los límites de la vida de una nación especial.[36]

Dicho de otra manera, el judaísmo es esa religión particular en la que el individuo tiene un espacio para la reflexión ética y el juicio que contiene un alcance universal. Los pensadores judíos contemporáneos reconocerán en esto el imperativo contemporáneo dado a la frase cabalística "*tikun olam*" ("reparar el mundo"), es decir, los imperativos morales del judaísmo se aplican mucho más allá de la comunidad judía. El hecho de que esto sea, en última instancia, una lectura parcial de la ética judaica de ninguna manera mitiga su importancia para el proyecto de Cassirer de encontrar una ética filosófica que pueda hacerse visible dentro de la esfera política.

Antes de que nos demos cuenta de que Cassirer está tratando de emplear a la figura del judaísmo como una religión político-filosófica, encontramos un reconocimiento explícito de esto:

> A partir de este universalismo surge el ideal de paz perpetua. En su origen es un ideal puramente religioso, no filosófico. Los filósofos griegos de la antigüedad nunca concibieron la idea de una paz perpetua. Hubieron de pasar más de dos mil años para que esta idea fuera defendida e interpretada por un gran pensador filosófico. Al final del Siglo de la Ilustración Kant escribió su ensayo *Hacia la paz perpetua*.[37]

36 *Ibíd.*, p. 123 [JMPM 399].

37 *Ibíd.*, pp. 123-124 [JMPM 400].

Dicho de otra manera, el judaísmo prepara religiosamente el camino para Kant. La responsabilidad ética individual, abierta por el espacio crítico de la reflexión, conduce al ideal universal que Kant pretendía defender en la Ilustración. No es que la idea de universalidad estuviera ausente para los griegos; es la idea de paz la que no se enfatiza:

> La filosofía griega ha eternizado la guerra en lugar de la paz. Heráclito, uno de los más profundos pensadores griegos, afirma que "la guerra es el padre de todas las cosas y el rey de todas; y a unos les revela dioses, a los otros hombres, a los unos les hace libres y a los otros esclavos" (fragmento 53). La guerra no es sólo una cosa humana, sino también divina, a la par que inevitable, inexorable y eterna.
>
> Los profetas rechazaron esta forma de ver las cosas no por razones filosóficas o reflexiones éticas, sino por la virtud del carácter específico de su inspiración religiosa. Fueron los primeros en encarar y describir un futuro estado de la humanidad en que las naciones "convertirán sus espadas en arados y sus lanzas en hoces".[38]

Al igual que con su tratamiento del judaísmo, uno podría sugerir que el tratamiento de Cassirer de la filosofía griega es aquí parcial: ¿no fue el Sócrates platónico el que promulgó la búsqueda de la forma del bien en el mejor régimen político? Pero los filósofos griegos nunca aceptaron la idea de que la paz perpetua podría ser algo real. Para Cassirer, el judaísmo profético al menos se esfuerza por llevar ese "ideal" a una acción efectiva. Esto contrasta fuertemente con lo que parece haber sido un "regreso a Grecia" alemán en el ámbito político:

> Los profetas fueron inspirados por el ferviente anhelo de una paz perpetua, mientras que nuestros mitos tienden a la perpetuación e intensificación de la guerra. Los profetas disuelven el vínculo físico entre Dios y el hombre: el vínculo de la hermandad de la sangre. Los líderes alemanes prometen al pueblo alemán la conquista del mundo entero. Lo que prometían los profetas judíos no era la gloria de la nación judía, sino su declive y caída, su profunda miseria. Los mitos políticos entronizan y divinizan la raza superior. Los profetas

[38] *Ibíd.*, p. 124 [JMPM 400].

> predijeron una época en la que las naciones quedarían unidas bajo la obra de un Dios. No hay ningún punto de contacto ni ninguna reconciliación posible entre ambas concepciones.[39]

El ideal de la paz perpetua, como un ideal ético que debería informar a la política, se opone firmemente a la mitología y práctica heraclítea del nacionalsocialismo. Que los mitos políticos se hayan impuesto en la Alemania de los años 1930 y 1940 no estuvo, para Cassirer, en función de lo incorrecto de las ideas a las que se opusieron; más bien, tuvo que ver con (como señaló Cassirer más arriba) la falta de seriedad con la que él y otros abordaron esos mitos. Pero ese es un punto histórico. Filosóficamente, la única manera de contrarrestar esos mitos es a través de la continua apertura social y política del espacio crítico para la reflexión que involucra pedagógicamente tanto a los individuos como a las sociedades. Este espacio es el encuentro entre la acción individual y la universalidad ética frente a la particularidad del mito.

Para Cassirer, los nazis eran muy conscientes de esta orientación ética de la política: lo que temían era sobre todo la idea orientadora de la ética profética judía.

> Lo que temían los inventores del mito de la raza superior alemana no es la resistencia física, sino la resistencia moral de los judíos. Y quisieron asegurarse de quebrar su resistencia. Tras la expulsión y asesinato de cientos de miles de judíos, todavía no quedaron satisfechos con su trabajo. [...] En cuanto fuera posible dudar o destruir [el fundamento mítico de los nazis], su colapso era inevitable. Asegurar esa fundación era de vital importancia, y por eso su propósito de declarar la guerra a los judíos era inevitable. Hablar aquí de mero antisemitismo me parece una expresión inadecuada del problema. El antisemitismo no es un fenómeno nuevo, pues ha existido en todos los tiempos y bajo todas las formas. Pero la forma alemana de persecución sí era algo enteramente nuevo. El antisemitismo podía conducir a una discriminación social o a restricciones legales y políticas, a leyes excepcionales. Pero esto

39 *Ibídem* [JMPM 400].

> iba mucho más allá. Se trataba de un combate mortal a vida y muerte, de una lucha que sólo podía finalizar con la total exterminación de los judíos.[40]

La "amenaza" de la judería europea no era en absoluto física; del mismo modo, no fue relegada a una esfera social entre otras. El nacionalsocialismo abordó el "problema judío" con una intensidad mítica (es decir, una lucha entre el bien/la luz y el mal/la oscuridad), considerando a los judíos como una amenaza existencial que sólo se podía arreglar con la erradicación. Para Cassirer, esto fue el resultado directo de la percepción, totalmente precisa, del nacionalsocialismo de la amenaza que el universalismo ético judío profético representaba para los fundamentos míticos del régimen alemán en ese momento. Cassirer termina nuevamente su artículo con una nota sobria:

> esta idea ética nunca será destruida (las ideas no estarán sujetas a ninguna generación ni a la corrupción), pero ciertamente no está acompañada por la alegría ni por la seguridad o la comodidad para los judíos contemporáneos (de la misma manera como la moralidad kantiana se distingue de la felicidad empírica).[41]

Al reunir las reflexiones de Cassirer sobre Spinoza y el judaísmo, podemos decir lo siguiente: la tarea política del filósofo es, mediante la fortaleza individual y la generosidad social, abrir un espacio de reflexión crítica en el que el mito pueda ser reemplazado por el pensamiento y la expresión simbólicos. El pensamiento y la expresión simbólicos a los que el filósofo permanece obligado es la idea ética de la paz perpetua universal, incluso cuando, especialmente cuando, esa idea se encuentra en una relación crítica con las circunstancias políticas de la sociedad. En la medida en que hay un componente individual y social para esta tarea, el filósofo no puede reclamar ninguna autoridad última para establecer una política, ni aun como alguien libre de

40 *Ibíd.*, pp. 125-126 [JMPM 401].

41 *Ibíd.*, p. 126.

impulsos míticos. La tarea política del filósofo es, pues, una tarea que (paradójicamente) al filósofo le excede y comparte con el resto de la sociedad. La fragilidad de la capacidad política del filósofo tiene que ver con su orientación por una idea sin sentido, anicónica (en términos cassirerianos, por una *eidos en* lugar de un *eidolon*). Las masas no se dejan influenciar por la expresión simbólica y, en ese sentido, la visión política de Cassirer es tan realista como lo son las visiones políticas. Sin embargo, él cree que la educación de las personas es posible. En otras palabras, la determinación de las personas por su raza o hábitat geográfico no es inevitable; las personas pueden llegar a captar el valor universal de los individuos como individuos. Si bien (siguiendo el *Pirkei Avot*) no está en nuestro poder terminar de educarnos a nosotros mismos y a los otros, es decir, los mitos políticos no se pueden erradicar de una vez por todas, estamos, como filósofos, sin embargo, obligados a emprender la tarea siempre que sea posible. Y quizás no haya una figura filosófica, en la obra de Cassirer, más dedicada a la tarea recién articulada que su fundador: "la figura de Sócrates".[42]

Sócrates

Un examen completo del lugar de Sócrates en el trabajo de Cassirer merece un estudio independiente.[43] Aquí, solo puedo esbozar los contornos de este tema en relación con la capacidad política de la filosofía.

En *Antropología filosófica* (1944), Cassirer esboza claramente el enfoque socrático de la pregunta "¿qué es el hombre?":

> Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su

---

42 Cassirer, Ernst, "The Myth of the State (1944)" en ECW 24, p, 236.

43 En particular, tal estudio tendría que evaluar la relación entre la figura de Sócrates y su lugar en los escritos de Platón. Esto requeriría una lectura cuidadosa de Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, Berlin, Ullstein, 1925.

> concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, el hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia.[44]

Ésta es precisamente la respuesta que Sócrates da en el *Fedón* cuando describe su salida de la filosofía naturalista de Anaxágoras en favor de su "segunda navegación" hacia la conversación humana en busca de formas. La filosofía solo llega a lo que es humano cuando su dialéctica indaga en el pensamiento y la expresión humana (es decir, en la conciencia):

> sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarle cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática.[45]

Sócrates otorga al mundo humano una nueva forma de pensar y relacionarse con ese mundo. La conversación que comienza con Sócrates es al mismo tiempo una búsqueda de la verdad y una búsqueda que continúa hasta el día de hoy sin signos de incitación. Cassirer discierne esto, como mínimo, desde la historia del pensamiento filosófico hasta nuestros días:

> Los hechos del pasado filosófico, las doctrinas y sistemas de los grandes pensadores carecen de sentido sin una interpretación, y este proceso de interpretación nunca llega a un reposo completo. Tan pronto como hemos alcanzado un nuevo centro y una nueva línea de visión en nuestro pensamiento, nos vemos obligados a revisar nuestros juicios. Acaso no haya ejemplo más característico e instructivo a este respecto que el que nos ofrecen los cambios experimentados en la semblanza de Sócrates.[46]

---

44 Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, *op. cit.*, p. 5 [AF 20].

45 *Ibíd.*, p. 5 [AF 20-21].

46 *Ibíd.*, pp. 179-180 [AF 264].

Que haya interpretaciones platónicas, xenofónicas, aristofánicas, farabianas, hegelianas, nietzscheanas, arendtianas y straussianas de Sócrates debería ser suficiente para mostrarnos que la conversación sobre las ideas continúa. Pero éste es sólo un caso especial (y quizás el menos importante) de la situación general en relación con todas las preguntas fundamentales que hemos heredado de Sócrates, por ejemplo, preguntas relacionadas con lo justo, lo bueno, lo verdadero, lo bello y lo piadoso. En otras palabras, el conocimiento filosófico no es el ámbito de los especialistas e investigadores (como lo diría la concepción estereotipada de la filosofía post-kantiana); la filosofía es más bien la conversación de la humanidad tal como se expone en particular en la antigua Grecia. Sócrates, debemos recordar, no habló con especialistas e investigadores, sino con miembros de la política ateniense. El horizonte de su acción fue totalmente político. Por lo tanto, para continuar el trabajo filosófico, uno debe (por así decirlo) regresar a la cueva de la vida política y mantener la misma conversación que tuvo Sócrates, y con el mismo propósito: "La transfiguración de la «vida» a través de la forma de la «pregunta»";[47] ese es el logro específicamente socrático. El reemplazo de la esclavitud mítica por la libertad a través del pensamiento simbólico y de la expresión sólo puede suceder en el espacio reflexivo abierto en y en forma de *conversación*. Dicho de otra manera, cuando cesa la conversación, la concepción heraclítea de la guerra perpetua amenaza con reafirmarse. Sócrates toma filosóficamente el mismo impulso que el judaísmo profético encarna religiosamente y que Spinoza lleva a la modernidad: el discurso racional como una crítica del pensamiento mítico.

Podemos ver momentos en los que surgen imágenes de Sócrates en las obras de Cassirer ya en los años '20 y principios de los '30. En

---

[47] Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4: "The Metaphysics of Symbolic Forms", eds. John M. Krois y Donald P. Verene, trad. John Michael Krois, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 133 [NdT: no hay traducción al español, todas las traducciones de este tomo de *La filosofía de las formas simbólicas* son propias en base a la edición inglesa].

el segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer sostiene que

> [el concepto socrático de eudemonía] se basa en la nueva forma del saber que arranca de Sócrates. Dicha forma se alcanza cuando el alma deja de ser mera potencia natural y se concibe a sí misma como sujeto moral. Apenas ahora se ha liberado el hombre del temor frente a lo desconocido, del temor frente a los demonios; esto se debe a que ya no siente que su yo, su fuero interno, está dominado por un oscuro poder mitológico, sino que se sabe capaz de moldearlo con una clara inteligencia a partir de un principio de conocimiento y de voluntad. Así pues, frente al mito emerge una nueva conciencia de libertad interna.[48]

Precisamente sustraer al sujeto que percibe de las limitaciones del mundo natural es lo que abre el espacio para la reflexión y la libertad. Cassirer, sin duda, tiene en mente la libertad del error, pero hay más: en la medida en que los seres humanos se consideran sujetos éticos en esta actividad de sustraerse de la naturaleza, la libertad que encuentran por sí mismos es un liberarse del miedo y de la superstición mítica y (en la medida en que la "voluntad" está involucrada) es también libertad para cursar diferentes acciones. Siguiendo a Kant, Cassirer entiende que nuestro apego mítico al mundo físico significa una relación arbitraria y heterónoma con ese mundo en lugar de una relación auto-legisladora. Sin embargo, Cassirer también encuentra esta herencia kantiana en el Sócrates platónico:

> [Para Sócrates] Nuestra actividad no debe disolverse en la multiplicidad de acciones individuales y accidentales, no debe abandonarse por cada estímulo e impulso arbitrario externo; más bien, debe encontrar en sí misma una norma fija, una norma duradera en virtud de la cual está vinculada como si fuera por cadenas de hierro. Este vínculo es el carácter fundamental de todo lo ético.[49]

---

48 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 172 [FFSII 216-217].

49 Cassirer, Ernst, *The Warburg Years (1919-1933)*, *op. cit.*, p. 220.

Al igual que con el judaísmo profético, la actividad socrática valora una norma ética fija que orienta a todos los individuos y les permite (por así decirlo) salir del mundo arbitrario y mecanicista de la naturaleza física. La diferencia entre el judaísmo profético y Sócrates, para Cassirer, es que donde el primero presupone creer en esa norma, Sócrates cree que la búsqueda racional de esa norma tiene valor en sí misma. Cuando los humanos explican y justifican lo que interpretan como versiones de esta norma, están (según Cassirer) manifestando la misma autoexpresión coextensiva con el espacio para la reflexión crítica. Cassirer explica esto en "El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos" de 1932. La actividad de rendir cuenta

> [...] da forma al principio fundamental que Sócrates descubrió para la ética y que le comunicó a Platón. El proceso de "inducción" y "mayéutica" socráticas (es decir, la partería) no es otra cosa que el método por el cual la conciencia es "conducida a hablar, asegurándose de esto "por el poder que reside en su propia espontaneidad inviolable".[50]

La capacidad política del filósofo socrático implica, por lo tanto, el inicio de una conversación en la que todos los participantes se expresan libremente y, al hacerlo, interrumpen su esclavitud del pensamiento mítico. Si Cassirer nos está dando la última versión del pensamiento de la Ilustración, uno tiene que admitir que es una Ilustración que se extiende hasta Sócrates.

¿Cómo logra el filosofar socrático la hazaña de la iluminación? ¿Cuáles son las condiciones para la posibilidad (por así decirlo) de su nuevo descubrimiento? En su texto inédito sobre "fenómenos de base" de 1940, Cassirer articula la situación que permite este logro. Primero hay que preguntarse: ¿qué tipo de trabajo es la filosofía? Cassirer señala que es un trabajo que elude tanto el reino de la "especialización teórica" como el reino de la "instrumentalidad práctica". Un reino que

---

50 *Ibíd.*, p. 350.

no se agota en los efectos que este trabajo produce.[51] Esta impermeabilidad a los efectos inmediatos es lo que caracteriza la inescrutabilidad del esfuerzo socrático: "Este problema consiste en el hecho de que la oposición entre la teoría y la práctica, la oposición entre el conocimiento y la acción, ha sido negada y superada por Sócrates, elevándola en una síntesis a un nuevo nivel".[52] De la misma manera que podríamos atribuir a Hegel, el Sócrates de Cassirer escapa a las categorías estrechas y reificadas de la teoría y la práctica al reunirlas de una manera nueva para descubrir una nueva actividad:

> Aquí es donde encontramos la "originalidad" de Sócrates; él siempre comienza con [...] una acción productiva, con cuestiones prácticas, técnicas, con los esfuerzos de un artesano. Pero encuentra en todo esto un nuevo "aspecto", descubre una nueva "visión" de la acción productiva [...] que [forma] el núcleo de toda *teoría* genuina, una visión que no se nos presenta nunca mientras consideramos la acción productiva simplemente en términos de su desempeño inmediato e "inconsciente", se nos presenta sólo cuando "regresemos" a ella desde lo que ha sido producido, el trabajo, captar y retenerlo en este retroceso, en este "reflejo". El reflejo de la actividad productiva en el trabajo es lo que crea la nueva esfera que se debe distinguir de la mera "teoría" y de la mera "praxis". En este sentido, la observación de Sócrates no es ni teórica ni práctica, ni intuitiva ni activa, sino genuinamente contemplativa.[53]

Al ascender conversacionalmente de lo meramente técnico para buscar una norma fija, Sócrates aspira a sacar a sus interlocutores del ámbito meramente teórico o práctico a uno propiamente contemplativo. Pero, ¿qué significa "contemplación" aquí? Seguramente no implica la separación de la actividad del pensamiento del resto de la vida. En agudo contraste, la contemplación tiene lugar directamente dentro de la *polis*, si no está completamente "alineada" en ella. Dicho de otra

---

51 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4, *op. cit.*, pp. 183-184.

52 *Ibíd.*, p. 185.

53 *Ibídem*.

manera, la filosofía como contemplación abre el espacio crítico en la sociedad desde dentro de la sociedad. Ésta es otra manera de decir que la filosofía "colocándose por encima" de las formas simbólicas concretas no implica de ninguna manera su separación del mundo en el que se producen esas formas. La filosofía (en el lenguaje de Adorno) es una crítica inmanente del *status quo social.* Uno puede (siguiendo el ejemplo de Leo Strauss) expresar consternación por la aparente falta de atención de Cassirer a las resistencias sociales hacia la filosofía. Sin embargo, la visión de que la filosofía ocurre en el mismo espacio político en el que ocurren tales resistencias está claramente presente en el pensamiento de Cassirer.

En la medida en que implica una externalización en el discurso social, la actividad filosófica (para el Sócrates de Cassirer) equivale a trabajar: "El imperativo del trabajo: su [...] carácter vinculante, que es el hecho real de Sócrates".[54] El filósofo no es simplemente una persona privada. La contemplación es conversación. El autoconocimiento socrático, por lo tanto, no puede equivaler simplemente a un viaje aislado hacia el interior: "[autoconocimiento ahora significa] conocer tu trabajo y conocerte a «tí mismo» *en* tu trabajo; saber lo que haces, para que puedas hacer lo que sabes. Da forma a lo que haces; dale forma partiendo de un mero instinto, de la tradición, de la convención, de la rutina [...] con el fin de llegar a la acción «autoconsciente»".[55] ¿Y qué es el trabajo filosófico? Es la búsqueda de las formas de verdad, bondad y belleza a través de la conversación. Al buscar estas formas con otros seres humanos, uno se libera a sí mismo y a los demás de las cadenas imaginarias del pensamiento mítico a través/hacia la de la norma ética anicónica. Si uno se encuentra a sí mismo "como el único creador y actor"[56] en este trabajo, es sólo porque (siguiendo a Kant) uno sólo puede experimentarse directamente

54 *Ibíd.*, p. 186.

55 *Ibídem.*

56 *Ibídem.*

como un agente libre y racional (la libertad y la racionalidad de los demás son el ámbito de la fe racional de uno). Pero esta experiencia creativa y activa de uno mismo viene a través de la capacidad de conversación en el ámbito socio-político. Este trabajo, la filosofía como contemplación, es el trabajo de toda una vida (como se dijo anteriormente). Si hoy nos enfadamos ante el imperativo de Cassirer de "trabajar", (si recordamos con toda claridad el insidioso y burlón lema de *Arbeit macht Frei*, "el trabajo libera", éste es un impedimento inevitable de la historia y las circunstancias políticas) esto de ninguna manera altera el hecho de que (como sostiene el Sócrates de Cassirer): "todo saber es hacer" y "la virtud es conocimiento".[57]

Resumiré la imagen de Sócrates de Cassirer en donde comencé, con su trabajo de mediados de la década de 1940, esta vez con sus declaraciones de *El mito del Estado*. Sócrates, dice, "sólo posee un arte: el arte de formar el alma humana, de acercarse a un hombre y convencerlo de que no entiende lo que la vida es y significa; de permitirle ver el verdadero fin y de ayudarle a alcanzarlo".[58] Que este arte, este trabajo, no garantiza el éxito, demuestra que solo puede provenir de la fortaleza y la generosidad del filósofo. El hecho de que esta actividad encuentre tal resistencia demuestra que su rechazo constante al impulso imaginativo del mundo físico nunca puede ser tan inmediato como los mitos que trata de contrarrestar. A pesar de todo esto, Cassirer sitúa la actividad socrática en el centro de la lucha contra el mito político:

> Para someter la fuerza del mito debemos encontrar y desarrollar la nueva fuerza positiva que es el "conocimiento de sí mismo". Debemos aprender a considerar la naturaleza humana entera bajo una luz ética más bien que mítica. El mito puede enseñarle al hombre muchas cosas; pero no tiene respuesta para la cuestión que, según Sócrates, es la única que importa realmente: la cuestión del bien y el mal. Solamente el λόγος socrático, solamente el método del

57 *Ibíd.*, p. 185.

58 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 58 [MdE 70].

propio examen que Sócrates introdujo, pueden conducir a una solución de este fundamental y esencial problema.[59]

Si va a haber una respuesta al mito político, si no debemos simplemente reducirnos a ser instrumentos pasivos de nuestras imágenes de raza, tierra y de nuestros líderes, ésta solo puede provenir de la sustitución crítica del mito por un pensamiento y una expresión simbólica racional y ética. Tal respuesta tiene su representante moderno en Spinoza y su analogía religiosa en el judaísmo profético, pero en ninguna parte se ejemplifica más en su capacidad social y política que en la figura del Sócrates de Cassirer.

Conclusión

Como dije anteriormente, mi argumento no es que Voegelin *and company* estén equivocados en sus preocupaciones sobre el trabajo de Cassirer en general y acerca del texto final en particular. Cassirer, en *El mito del Estado*, parece fundir la distinción razón/mito en términos *míticos* cuando hace uso de las metáforas de la luz y la oscuridad. También es cierto que sus escritos sobre política, cuando se toman en el contexto de la próxima generación de pensadores alemanes, son realmente escasos. Finalmente, a la luz de la Shoah, uno se siente avergonzado de Cassirer porque parece sorprendido por la resistencia de los mitos políticos en su propio tiempo. Creo que ninguna cantidad de reconstrucción histórica o especulativa puede cambiar estos aspectos de su *corpus*. Ninguna de estas críticas niega, en lo más mínimo, la importancia de su articulación de la capacidad política del filósofo (como el proveedor reflexivo de la conversación fundamental) o su articulación de a qué equivale la actividad filosófica (es decir, la sustitución del pensamiento mítico por pensamiento simbólico). El liberalismo de Cassirer toma su lugar junto con el trabajo de pensa-

[59] *Ibíd.*, p. 60 [MdE 72-73].

dores como Warburg, Freud, Klein, Bion y Winnicott en su deseo de verificar los impulsos más salvajes y violentos de la humanidad. Es solo a través de tal control que las personas desarrollan la capacidad de convivir. Cualquier maestro (independientemente de la disciplina) sabe que el espacio para la reflexión crítica es de suma importancia para la creación y el mantenimiento de un orden político estable, vibrante y pacífico. En un momento en el que todas las partes se demonizan mutuamente, en un momento en que el espacio crítico del pensamiento reflexivo se ve amenazado para ser relegado al basurero de la historia progresista o al campo de detención del etnonacionalismo, el proyecto de Cassirer parecería ser más urgente que nunca.

Traducción del inglés de
Gabriela Dranovsky

CAPÍTULO 4

Asher Biemann

EL MITO DE LA PERMANENCIA: ERNST CASSIRER Y HERMANN COHEN SOBRE EL ESTADO

CAPÍTULO 4

EL MITO DE LA PERMANENCIA: ERNST CASSIRER Y HERMANN COHEN SOBRE EL ESTADO

Asher Biemann

Religious Studies, University of Virginia

1. Lo imperecedero de la cultura

"Todas las obras", escribe Ernst Cassirer en *Antropología filosófica*, 1944, "se originaron en un acto de solidificación y estabilización".[1] Ellas son modos de la expresión humana, los símbolos que constituyen una "nueva esfera" más allá del mundo de la naturaleza y la mera facticidad, una esfera en la cual la evanescencia parece derrotada y el destino sellado de la muerte pospuesto. La humanidad, para Cassirer, puede ser concebida solamente a través de sus obras, y por sus obras perdura. "En el lenguaje, en el arte y la religión", escribe Cassirer en *El mito del Estado,* "nuestras emociones no se convierten simplemente en actos; se convierten en «obras». Estas obras no se desvanecen. Son persistentes y duraderas. […] una expresión simbólica puede llegar a ser un *monumentum aere perennius*".[2] "Poseen una vida propia, una especie de eternidad mediante la cual sobreviven a la existencia individual y efímera del hombre".[3]

En la mente de Cassirer, el drama de la cultura es una confrontación interminable entre las fuerzas de la permanencia (*Bestand*) y las fuerzas del movimiento (*Bewegung*), entre la conservación (*Erhaltung*)

---

1 Cassirer, Ernst, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 185 [AF 272].

2 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, Garden City, Doubleday Books, 1955, p. 56 [MdE 60]. Partes significativas fueron omitidas en esta edición. *Cf.* ECN 9. Sobre la génesis de *El mito del Estado*, que fue concebida originalmente como un ensayo para *Fortune*, *Cf.* Cassirer, Toni, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, pp. 314-318.

3 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 224 [AF 328].

y la renovación (*Erneuerung*).[4] Georg Simmel, a quien Cassirer invoca con aprobación, describió esta dialéctica como "la tragedia" de la cultura y el destino de toda "vida espiritual". La cultura, según Simmel, "oscila entre la vida subjetiva, que es inquieta pero finita, y sus contenidos [culturales], que una vez creados, son fijos pero perdurables más allá del tiempo".[5] Del mismo modo, Hermann Cohen, en su *Lógica del conocimiento puro* (*Logik der reinen Erkenntnis*) de 1902, que pudo haber sido una fuente importante para ambos, Cassirer y Simmel, consideraba a la *Erhaltung* y la *Verwandlung* (transformación) los dos polos dialécticos básicos de la cultura y del pensamiento humano.[6] Baudelaire, puede uno recordar, había hecho de esta misma lucha la definición de la modernidad: "Por «modernidad»", escribe en *El pintor de la vida moderna* "me refiero a lo efímero, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable".[7] Reflexionando, como Cassirer, sobre las grandes obras culturales, Hannah Arendt conjeturaría más tarde que

> [...] su relativa permanencia a través de los siglos, se daba al hecho de haber nacido en este pequeño y apenas perceptible sendero del no-tiempo, que el pensamiento de sus creadores consiguió pavimen-

---

4 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner, 2011, p. 128. Cassirer juega con las palabras *bricht* y *zerbricht.* Para el concepto de cultura *Cf.* Krois, John M., "Kulturphilosophie in Weimar Modernism" en Gordon, Peter E. y McCormick, John (eds.), *Weimar Thought: A Contested Legacy*, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 101-114.

5 *Cf.* Simmel, Georg, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Leipzig, Drei Masken Verlag, 1911, p. 236: "*Formengegensatz* [...] *zwischen dem subjektiven Leben, das rastlos, aber zeitlich endlich ist, und seinen Inhalten, die, einmal geschaffen, unbeweglich, aber zeitlos gültig sind*". Tambien: "*[E]s ist die Form der Festigkeit, des Geronnenseins, der beharrenden Existenz, mit der der Geist, so zum Objekt geworden, sich der strömenden Lebendigkeit, der inneren Selbstverantwortung, den wechselnden Spannungen der subjektiven Seele gegenüberstellt*". Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, Bruno Cassirer, 1902, p. 59: "*Die Verwandlung wirkt bei der Erhaltung. Und die Erhaltung wirkt bei der Verwandlung*".

6 Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 59: "*Die Verwandlung wirkt bei der Erhaltung. Und die Erhaltung wirkt bei der Verwandlung*".

7 Baudelaire, Charles, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. Jonathan Mayne, Londres, Phaidon, 1995, p. 12.

> tar entre un pasado y un futuro como dirigidos, proyectados, por asi decirlo, hacia ellos mismos –como sus predecesores y sucesores, su pasado y su futuro–, estableciendo así un presente, una suerte de tiempo fuera del tiempo, en el que los hombres pueden engendrar obras atemporales y, gracias a ellas trascender su propia finitud.[8]

Esta clase de tiempo eterno, continúa afirmando Arendt, no es la eternidad como tal, sino solamente un concepto limite, la reunión de los tiempos ausentes por nuestro pensamiento, el no-todavía y el no-más, que se fusionaban en su propia presencia. Señala en otra parte:

> Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre.[9]

El mundo de la eternidad e "inmortalidad", o más bien la búsqueda de él, define, para Cassirer, la naturaleza de la civilización humana y su unidad por lo demás insondable. Es la misma inmortalidad que el mito busca erigir contra el implacable vórtice del tiempo. Por lo tanto, el gran mito de Éros debe ser comprendido como un deseo de inmortalidad: "en el amor el hombre trata de romper la cadena de su existencia individual y efímera" escribe Cassirer acerca del *Banquete*, que para él constituye algo como el Ur-mito de la humanidad. Y así, continua, "una cultura puede ser descrita como la criatura de este amor platónico. Hasta en la etapa más primitiva de la civilización humana, hasta

---

8 Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, Vol. 1, Nueva York, Harcourt Bruce Jovanovich, 1978, pp. 210-211 (traducción castellana: *La vida del espiritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birules, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 230).

9 Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1968, p. 44 (traducción castellana: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996, p. 51).

en el pensamiento mítico encontramos esta protesta apasionada contra el hecho de la muerte".[10]

La cultura, en este sentido, es otra forma de "procreación" y como tal una protesta contra la mortalidad y la caducidad de la existencia humana. Pero también es una protesta contra la soledad humana. En la muerte el hombre esta solo; en la cultura la humanidad esta unificada. Debido a que la cultura no puede derivarse del mundo de la percepción de las cosas –un mundo que debe ser radicalmente des-animado (*entseelt*) y despojado del deseo personal, si se quiere que sea verdaderamente objetiva y verdaderamente *cosa*– porque, entonces, la cultura no se podría definir por el conocimiento compartido en el mundo espacio-temporal, sino solo por la "acción compartida" (*gemeinsames Tun*), su protesta contra lo efímero es una forma de participación (*Teilhabe*), un acto de unión. El conocimiento, en el ámbito de la cultura, significa "conocimiento mutuo" –la relación entre un Yo y un Tú.[11] Y la acción, en el ámbito de la cultura, significa cooperación. Incluso si la obra de la cultura permanece inacabada, invisible o fragmentada por hechos contradictorios como en la Torre de Babel, incluso entonces, allí emerge del caos de acciones un propósito común. "Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, a pesar de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan con un fin común".[12] Por cierto, la obra del mito mismo representa la convicción "profunda de una solidaridad fundamental e indeleble de la vida que salta por sobre la multiplicidad de las formas singulares".[13]

Unidad, permanencia, cooperación: estos son conceptos elementales, las palabras fundamentales que Cassirer adhiere a la lógica de

10 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 184 [AF 271]. *Cf.* también Strauss, Leo, *On Plato's* Symposium, ed. Seth Benardete, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2001, p. 216: "Eros, por lo tanto, es deseo por la inmortalidad junto al bien y aquella inmortalidad se logra por la procreación". Strauss dio sus conferencias sobre Platón en 1959.

11 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Logik der Kulturwissenschaften*, *op. cit.*, pp. 56; 112.

12 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 70 [AF 111].

13 *Ibíd.*, p. 82 [AF 128].

la cultura requiriendo y justificando su propio método y su propia ciencia. Son bloques de construcción también del mayor trabajo de resistencia de la cultura: el Estado. El cuerpo político, como Hans Jonas una vez lo planteó, "es vida humana en perpetuidad".[14] En el Estado, como señaló Cassirer en su famoso discurso de 1928 en conmemoración de la Constitución de Weimar, el "mundo de los hechos" se ha convertido en una realidad propia, una realidad, sin embargo, que no debe separarse del "mundo del pensamiento", del mundo donde nada puede detenerse, porque el pensamiento es siempre "movimiento interno".[15] En el Estado, la dialéctica de la permanencia y la transitoriedad se representa siempre nuevamente. El Estado busca estabilidad, perpetuidad, busca ser una obra eterna de la cultura que existe tanto como puede ser habitado; busca, en el mejor de los casos, la paz que Immanuel Kant consideró perpetua; o sucumbe, en el peor de los casos, al mito de un reinado de mil años, a la fantasía del terror atemporal.

2. Los ídolos de la desesperación

"De todos los ídolos humanos", escribe Cassirer invocando el *Novum Organon* de Bacon, "los ídolos políticos, los *idola fori*, son los más peligrosos y pertinaces".[16] Son los más peligrosos porque, a diferencia de cualquier otro error de la mente, amenazan el corazón de la existencia

---

[14] Jonas, Hans, "Immortality and the Modern Temper" en *Harvard Theological Review*, Vol. 55, N° 1, 1962, p. 2. *Cf.* Eucken, Rudolf, *Die Grundbegriffe der Gegenwart historisch und kritisch entwickelt*, Leipzig, Veit & Comp., 1893, p. 107: "*[D]ie Ewigkeit [ist] das Unberührtsein von dem Fluß der Dinge. Für alle Lebensverhältnisse gilt es als die Hauptaufgabe, eine festen Idealstand zu entwerfen und ihn gegen alle Störungen mooglichst aufrecht zu erhalten. So speziell auch im Staat*".

[15] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Die Idee der Republikanischen Verfassung, Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928*, Hamburgo, De Gruyter, 1929, p. 5 [ICR 46]. Para el pensamiento como "*innere Bewegung*", *Cf.* Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932, p. vii.

[16] Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 371 [MdE 349].

humana, que no es meramente la biología del hombre, sino *la política*. Y son los más duraderos, más que cualquier otro mito; el mito del Estado parece invulnerable e "impermeable a los argumentos racionales", porque sigue siendo, como la religión, prácticamente irrefutable. En tanto mito moderno, el Estado engendra lo que el mito ha logrado desde tiempos inmemoriales: transformar los instintos del hombre "más hondamente arraigados, sus esperanzas y temores".[17] El miedo y la esperanza fueron los principales culpables de la credulidad humana y los subsiguientes abusos del poder político ya presentes en el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza: "Mientras dudan [los hombres], el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos, y engreídos".[18] El único propósito de la política, para Spinoza, solo podía ser la liberación del miedo, que él consideraba equivalente a la superación de la superstición. Cassirer, sin embargo, no compartía la confianza racionalista en la emancipación completa de la superstición y el mito (tampoco lo hizo, en su defensa, Spinoza). Más bien, asumió la continuidad fundamental de mito en la sociedad humana, las capas subterráneas del pensamiento mítico sobre las que se construye el mundo moderno y a las que puede regresar en cualquier momento de su existencia histórica. El mito moderno del Estado, en este sentido, es una recurrencia del estrato mítico oculto en la humanidad. "En política", Cassirer reflexiona, "se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. [...] Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y oportunidad".[19]

El siglo XX, para Cassirer, representaba aquella hora. Si la Revolución Francesa fue testigo de la "apoteosis de la razón", entonces

---

17 *Ibíd.*, p. 58 [MdE 61].

18 Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, p. 61.

19 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 351-352 [MdE 331].

el siglo XX se volvería, sin tener que disculparse, el siglo del mito. "La franca y solemne entronización del mito", escribía en 1944, "es el rasgo más distintivo y característico en el pensamiento político del siglo veinte".[20]

Pero hay, de acuerdo a Cassirer, también un nuevo elemento distintivo en el resurgimiento moderno del mito: mientras que el hombre mítico de la antigüedad era *homo magus* que gradualmente se transformó en *homo faber*, y mientras que esta transformación desencantó gradualmente el mundo humano, el hombre moderno del mito es mágico y moderno a la vez, un fabricante de mitos, que asume finalmente, el más alto oficio que el hombre de la magia puede reclamar para sí mismo: el papel del adivino. "El político se convierte en una especie de adivino. La profecía es un elemento esencial de la nueva técnica de mando".[21] El *homo magus*, por su propio poder de ser *homo faber*, se ha vuelto ahora *homo divinans*. Pero toda profecía precisa del destino. El mito moderno político, por lo tanto, requiere del renacimiento de uno de los más antiguos motivos míticos: el mito del fatalismo. Desde el antiguo reinado de la Moira a la predicción de Oswald Spengler sobre el fin de la civilización occidental, a la noción de *Geworfenheit* (estado de arrojado) de Heidegger, Cassirer lamenta la persistencia y retorno moderno del fatalismo.[22]

> Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización, y una teoría que considera la *Geworfenheit* del hombre como uno de

---

[20] Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths" en *Symbol, Myth, Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 234 [JMPM 403].

[21] Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 363 [MdE 342].

[22] Para la crítica de Cassirer a la noción de "*Geworfenheit*" de Heidegger, *Cf.* esp. Gordon, Peter E., "Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger" en *New German Critique*, N° 94: "Secularization and Disenchantment", 2005, pp. 127-168 (esp. 150-151). *Cf.* Curthoys, Ned, "Ernst Cassirer, Hannah Arendt, and the Twentieth-Century Revival of Philosophical Anthropology" en *Journal of Genocide Research*, Vol. 13, N° 1-2, 2011, p. 26.

> sus caracteres principales, son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre.[23]

Es entonces, que el sentimiento de pesimismo y desesperación cultural se convierte en un "instrumento flexible" en manos de políticos capaces. Y aquí la "tragedia" de la cultura asume su expresión más peligrosa: al anunciar el fin de la civilización, el moderno *homo divinans* promete lo imperecedero de un reino mítico por venir.

3. Los monstruos del mito

El Estado, en este sentido, no es solo la obra más profunda de la cultura; es también el más profundo mito de la permanencia. Es la principal protesta contra la muerte y la soledad humana. Es la realización decisiva de la resistencia y la estabilidad. Pero, al mismo tiempo, también es la más alta detención de las fuerzas dinámicas. Cuanto más "mítico" es el Estado, más grande su desesperación por permanecer, más está en riesgo de volverse un Estado "total": un Estado de totalitarismo, un Estado construido sobre la base de la desesperación, la pasión y el miedo.

Pero, ¿está todo Estado en sí mismo, condenado a intuir su propia permanencia sobre los escombros de la civilización? ¿Ha alcanzado el Estado moderno su punto culminante en la tiranía del siglo XX? ¿Es el mito del Estado su propio destino inevitable? ¿Puede haber, entonces, un Estado más allá del mito?

Las conclusiones de Cassirer de 1946 parecen ciertamente sombrías y carentes de confianza en las obras y el trabajo de la cultura. También parecen, a diferencia de sus reflexiones de toda la vida sobre las formas simbólicas del mito, completamente adversas a la concien-

---

23 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 369 [MdE 347].

cia mítica. El lugar del mito, que, en 1925, Cassirer todavía definía como un "lugar específico en la totalidad del pensamiento" que tenía su propia "verdad interior", espontaneidad y "auto-creación", se ha convertido en un lugar de falsedad inherente, una amenaza para el futuro de la humanidad.[24] Como lo expresó Deniz Coskun: el mito, en los escritos políticos de Cassirer, representa "un proceso o estado de ánimo pesimista y fatalista".[25] Por lo tanto, *El mito del Estado* concluye con una nota sombría que parece contradecir el propio llamado al optimismo cultural de Cassirer: los "monstruos míticos" solo han sido sometidos temporalmente; debemos estar continuamente preparados para las "conmociones violentas" que podrían sacudir los cimientos de nuestra cultura; no hay nada perdurable en las obras que la civilización humana ha creado; toda fe en la "unidad de acción" ha sido erosionada; la ciencia y el pensamiento moderno no pueden protegernos de los "poderes del mito", solo pueden ayudarnos a conocer al adversario, pero pueden hacer poco para derrotarlo. La filosofía, escribe Cassirer en otra parte, puede ser "un enorme poder organizativo", pero se "[paraliza] cuando pasamos del campo del pensamiento al terreno de la acción".[26]

El fracaso de la filosofía para conquistar el campo de acción podría entenderse fácilmente como la rendición de la razón práctica misma. Los críticos contemporáneos de *El mito del Estado* de Cassirer señalaron no solo el tono "melancólico" y la "discusión no concluyente" del mito, incluso una "evasión de problemas fundamentales" que dejó este trabajo, en su último análisis, extrañamente sin forma; también notaron una llamativa ausencia de conclusiones morales concretas. Tan oportuno como el tema y tan erudito como su amplia reseña de la idea política de Platón a Hegel, *El mito del Estado* hizo sorprenden-

---

24 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Der Mytische Denken", Berlín, Bruno Cassirer, 1925, pp. 22, 267 [FFSII 47-48, 368].

25 Coskun, Deniz, "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State" en *Perspectives on Political Science*, Vol. 36, N° 3, 2007, p. 154.

26 Cassirer, Ernst, "Philosophy and Politics" en *Symbol, Myth, Culture*, *op. cit.*, p. 220 [FP 302].

temente poco para criticar el más reciente de los mitos políticos y para satisfacer lo que el lector estadounidense, –a quien estaba destinado el libro– más quería saber: qué lecciones morales se podrían extraer de la era del totalitarismo. Así, al revisar el libro en 1947, Leo Strauss notó su desapego intelectual y dijo que Cassirer debería haber hecho un mayor esfuerzo para regresar a las "filosofías morales" de Kant y Hermann Cohen.[27]

4. La inseparabilidad del pensamiento y la acción

La crítica de Strauss se hizo eco, de hecho, de una discusión más extensa sobre el estado de la ética en la obra de Cassirer.[28] Después de todo, el filósofo de las formas simbólicas, el lógico neokantiano de la cultura, el historiador de las ideas no dejó ningún sistema explícito de ética a sus lectores y resistió todo impulso moralizador. En su volumen más popular y más leído, la breve *Antropología filosófica* –que sintetiza todo su sistema de pensamiento para el impaciente lector transatlántico–, Cassirer expresaba un imperativo ético: el autoconocimiento. Sin embargo, incluso este imperativo filosófico quizás más antiguo, que representaba, para Cassirer, el primer requisito previo de la autorrealización humana, estaba en un estado de crisis. La comprensión de la cultura, esperaba Cassirer, repararía la crisis del autoconocimiento. Se restablecería la "unidad conceptual".[29] Pero ¿se re-

---

27 Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" en *Social Research*, Vol. 14, N° 1, 1947, p. 128. *Cf.* Voegelin, Eric, "Review of *The Myth of the State*" en *Journal of Politics*, Vol. 9, N° 3, 1947, esp. pp. 445, 447. Peter Gordon, por lo tanto, concluye que "Strauss evidentemente sintió desdén por la obra de Cassirer". *Cf.* Gordon, Peter E., *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, p. 345. El manuscrito original de *El mito del Estado* sin embargo revela una mas fuerte posición moral y, de hecho, una conclusión más "optimista". *Cf.* ECN 9, pp. 222-223.

28 Especialmente con respecto a la posición "apolítica" de Cassirer. Así, Edward Skidelsky, en su magistral *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2008, escribe: "El fracaso de Cassirer para fundamentar sus convicciones políticas en su filosofía de la cultura es sintomático de un defecto más general" (p. 156).

29 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, pp. 22 [AF 44].

pararía también el campo de la acción? ¿Podrían el autoconocimiento y la unidad conceptual tener un significado moral? Thomas Meyer reiteró recientemente este dilema al escribir que, según Strauss, "Cassirer había transformado el sistema de Cohen en un nuevo sistema de filosofía en el que la ética había desaparecido por completo".[30]

La transformación del sistema de Hermann Cohen es, de hecho, un indicio importante para volver sobre las presuposiciones fundamentales del universo filosófico de Cassirer.[31] Pero es un indicador importante también de la presencia particular de la ética en este universo. Hans Liebeschütz, en su estudio magistral sobre intelectuales judíos alemanes, enfatizó "la conexión duradera de Cassirer con los ideales ético-políticos de Cohen", obviando así la supuesta ausencia de la ética en su sistema.[32] Bien pudo haber sido esta conexión la que dio forma a la comprensión de Cassirer de la Ilustración como una gran búsqueda no solo de la razón y la libertad humana, sino también de la ética y la sociedad.

"La libertad espiritual no es fecunda para los hombres sin la libertad moral –observaba Cassirer en su estudio de la Ilustración de 1932– que no es posible alcanzar sin un cambio radical del orden social".[33] Así, "también en el ordenamiento de la comunidad humana, la estructura segura y clara del mundo de la voluntad (*Willenswelt*) debe preceder al edificio del mundo de la ciencia".[34] En la historia de la Ilustración, que Cassirer desarrolla a partir del principio de una

---

30 Meyer, Thomas, "Ernst Cassirer's Writings" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, N° 3, 2013, p. 489.

31 Sobre las relaciones y amistad entre Cassirer y Cohen, *Cf.* Cassirer, Toni, *Mein Leben*, *op. cit.*, pp. 39-45, 89-106 y Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer*, *op. cit.*, pp. 22-40.

32 Liebeschütz, Hans, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken in deutschen Kulturbereich*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970, p. 171.

33 Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 366 [FI 302]. Peter Gordon, de hecho, notó la "acrítica fidelidad a la Ilustración" de Cassirer, *Cf.* Gordon, Peter E., "Myth and Modernity", *op. cit.*, p. 159.

34 Cassirer, Ernst, *Ibídem* [FI 302].

"unidad de origen intelectual", la ética es lo primero. Su racionalismo, como él escribe con respecto a Rousseau, es más ético que teórico. Su propósito es la *Lebensgestaltung*, la formación de la propia vida; y el propósito de estudiar su pensamiento no puede ser otro que la introspección filosófica y la autocrítica.[35] Lo que aprendemos de la era de la Ilustración es la inseparabilidad del pensamiento y la acción, la inseparabilidad de la idea y la sociedad. Si consideramos la obra de Hermann Cohen, entonces encontramos un sistema filosófico similar donde la lógica, la ética y la estética forman un todo integrador, cuya piedra angular, posiblemente, es el concepto de religión. No hay un ámbito de la cultura humana que esté libre de la ética, no hay un concepto de verdad, para Cohen, que esté más allá de la ética, porque el concepto del ser humano es en sí un concepto ético. Por lo tanto, la lógica de Cohen de la cognición pura, cuyo objetivo primordial sigue siendo (como para Cassirer más tarde) la "unidad del conocimiento", es tanto una epistemología de los orígenes como una teoría del hombre y, de hecho, una crítica del Estado. La unidad de conocimiento se correlaciona con la unidad de la humanidad, o como Cohen escribe en la conclusión: "Esta unidad, finalmente, crea la unidad del hombre y, por lo tanto, el concepto de hombre".[36] Y así, la *Ética de la voluntad pura* (*Ethik des reinen Willens*) de Cohen, que él entendió como "la base para una filosofía de los derechos y del Estado", concluye nada menos que con la virtud de la humanidad (*Humanität*), que es también la virtud del sentimiento humano (*Menschengefühl*) y, como tal, el origen del sentimiento estético. "La orientación de este sentimiento", señala Cohen al final del libro, "es hacia el Estado; su cumplimiento, sin embargo, tiene lugar en la humanidad como la federación de Estados".[37] Y así, finalmente, la *Estética del sentimiento puro* (*Ästhetik des reinen Gefühls*) de Cohen, quizás el volumen más apasionado y, como

35 Cassirer, Ernst, *Ibíd.*, pp. vii, xii, xv [FI 9, 12, 14-15].

36 Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 520.

37 Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, Berlín, Bruno Cassirer, 1907, pp. 633, 637.

Franz Rosenzweig notó, más *menschlich* (humano) en el sistema de la filosofía, crea la "imagen original del hombre", que transforma la ética en amor, abriendo así el corredor al concepto de religión.[38] No hay, en el sistema filosófico de Cohen, una división convencional entre lógica, ética y estética. Ciertamente, cada una de ellas debe conservar su propia *Eigenart* (particularidad) irreducible, su propio mandato y método; pero cada una se derrama y se desborda, por así decirlo, en la otra, cada una de ellas participa y crea a la vez la unidad de la humanidad, que en última instancia está arraigada y respaldada por la idea de Dios. El concepto de religión, que, como Cohen insiste, debe ser distinto de la filosofía y la ética, se encuentra fuera del sistema filosófico y, sin embargo, lo completa.

Cassirer comparte con Cohen la idea de la unidad como el concepto fundamental de la humanidad y la cultura humana. Incluso la "unidad primordial" del mito establece para él una "síntesis espiritual" en la que el "yo" y el "tú" aparecen en relación y ofrece tanto un sentido de "relación de comunión" como una "tensión" simultánea entre individuo y comunidad.[39] En el lenguaje y el arte, la humanidad finalmente creó un "nuevo cuerpo" para sí misma que pertenecía a todos y en el que todos los seres humanos tenían una participación en la inmortalidad.[40]

Cassirer compartió con Cohen también la preeminencia de la estética en la creación de la humanidad. El arte, Cassirer escribe, "no es una imitación sino un descubrimiento de la realidad".[41] Mientras que el mito acepta la imagen como una "pieza de realidad sustancial", y mientras que la religión se esfuerza por la "espiritualización interna" de esa realidad, el arte presta a las imágenes su autoconciencia: "Frente

38 *Cf.* Cohen, Hermann, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Vol. 1, Berlín, Bruno Cassirer, 1912, p. 184: "*Die Religion nährt sich durchgängig von der Kunst*".

39 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 219 [FFSII 223].

40 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Logik der Kulturwissenschaften*, *op. cit.*, p. 132.

41 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 148 [AF 214].

a la realidad empírica de las cosas, esas imágenes confiesan ser «ilusorias», pero esta ilusión tiene su propia verdad, puesto que posee su legalidad propia".[42] Así, el arte resuelve la contradicción entre la imagen y el significado que la religión no logra superar. La imagen se convierte en "pura expresión de su propio poder creativo".[43] Es el símbolo del autoconocimiento, el símbolo de la "libertad de conciencia" y, como tal, el símbolo y la realización de la propia formación del hombre. La creatividad del arte representa y encarna la auto-creación de la humanidad, cuyo ideal más noble es el concepto de *Bildung*.[44]

Y al igual que Cohen, Cassirer finalmente no vio a la religión completamente escindida del mito. El mito prefigura el concepto de religión. Pero la religión, como religión ética, es una intervención en la rigidez del mundo mítico. "Todas las religiones éticas superiores", escribe Cassirer en *Antropología filosófica*, "[…] se impusieron una tarea común. Aliviaron la carga insufrible del sistema tabú; pero, por otra parte, injertaron un sentido más profundo de obligación religiosa que, en lugar de ser una restricción o compulsión, era la expresión de un nuevo ideal positivo de libertad humana".[45]

Fue el judaísmo, como Cassirer afirmó en 1944, "quien había dado en primer lugar el paso decisivo que lleva desde una religión mítica a una religión ética".[46] El "judío moderno", continúa, ha tenido que defender no solo su "existencia física" y su "preservación", él –y aquí, Cassirer abraza un raro comunal "nosotros"– tuvo que representar "todos esos ideales éticos que el judaísmo había creado y se habían

42 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 320 [FFSII 318-319].

43 "[…] *zum reinen Ausdruck der eigenen schöpferischen Kraft*" (*Ibídem* [*Ibídem*]). Sobre este punto, *Cf.* Lofts, Steve G., *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*, Nueva York, State University of New York Press, 2000, pp. 93-95.

44 Cassirer, Ernst, *Logik der Kulturwissenschaften*, *op. cit.*, p. 132. Cassirer distingue aquí *Bildung* (auto-formación) como un principio activo de *Umbildung* (transformación) como un ser pasivo formado por la naturaleza.

45 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 108 [AF 165].

46 Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 240 [JMPM 392].

abierto camino en la cultura humana, en la vida de las naciones civilizadas". Estos ideales, Cassirer sostiene, "no se destruyeron y no pueden ser destruidos". Ellos son, precisamente porque son ideales, imperecederos, más eternos que todas las demás obras de la cultura. Y es esta permanencia ideal, o tal vez trascendental, la que resiste al deseo de permanencia del mundo mítico; es el judaísmo el que ha contribuido, por lo tanto, a "quebrar el poder de los mitos políticos modernos".[47]

5. La desmitologización de la eternidad

El judaísmo de Cassirer, del que sabía, como fácilmente admitió, muy poco, no era el judaísmo de la Torá, ni el judaísmo de los rabinos, sino más bien el judaísmo de los profetas.[48] Esta inclinación profética la compartía con los pensadores más decididamente "judíos" del siglo XX, especialmente con aquellos asociados a una interpretación "liberal" del judaísmo, tales como Martin Buber, Leo Baeck, o Abraham Joshua Heschel. Pero quizás su fuente más cercana del judaísmo profético fue nuevamente Hermann Cohen mismo.

En su elogio para el funeral de Cohen en abril de 1918, Cassirer enfatizó la dimensión profética del sistema de Cohen sin separar, no obstante, sus pensamientos religiosos de sus pensamientos filosóficos: "Los profetas descubrieron un nuevo concepto de Dios y un nuevo concepto del mundo, un nuevo cielo y una nueva tierra, porque lo que se les reveló era un nuevo concepto de la humanidad en el sentido individual y social, ético y religioso".[49] La idea misma de Dios, Cassirer sostiene, fue para Cohen solamente un "medio" para producir el "con-

---

[47] *Ibíd.*, p. 241 [JMPM 402].

[48] Así, Toni Cassirer nota el "*ungenaue Erkenntnis der jüdischen Geschichte*" ("el vago conocimiento de la historia judía") en el hogar liberal de los Cassirer. *Cf.* Cassirer, Toni, *Mein Leben, op. cit.*, p. 94.

[49] Cassirer, Ernst, "Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918" en *Neue jüdische Monatshefte*, Vol. 2, N° 15-16, 1918, p. 349.

cepto puro de hombre" y desarrollar y cumplir la idea del individuo moral. Por lo tanto, Cohen –como Kant– fue primero y principalmente un filósofo practico, cuya "unidad inigualable de voluntad e intelecto" definió la unidad de su ser. Así como "la enseñanza emergía de la vida, así también volvía una y otra vez a la realidad inmediata de la vida".[50] Su idealismo, entonces, no fue un idealismo del pensamiento, sino un "idealismo de hechos". Fue la actividad autónoma del intelecto, la reiteración del pensar por cuenta propia de Kant, aquello que se volvía principio creativo en el hombre: el principio de autonomía y auto-determinación humano y el principio de espontaneidad. De la lógica del origen tenía que seguirse el concepto de creación. Y en el concepto de creación Cassirer vio encapsulada la más profunda motivación ética. La creación, como Cohen escribió en su *La religión de la razón*, es un concepto moral.[51] Del mismo modo, para Cassirer, la creatividad y la espontaneidad definían la esencia de la cultura humana, sus puntos en común más profundos y su inseparable correlación entre la lógica, la ética y el arte. Pero también definían la actualidad duradera de la cultura, su presencia continua. En el idealismo de los hechos de Cohen, escribe Cassirer, todo el pasado histórico se convertía en "total e inmediatamente presente". Nada permanecería un acontecimiento que meramente sucedió (*Geschehenes*) o una cosa que meramente se liquida en el pasado (*Abgetanes*); todo se volvería para Cohen, una "dirección ideal de investigación y cuestionamiento"; todo apuntaría hacia el futuro de la humanidad, cuyos temas más importantes y resistentes fueron los temas que los profetas habían articulado mejor: la necesidad humana de amor (*Liebebedürftigkeit*) y la capacidad humana de amor (*Liebefähigkeit*).[52] Que la historia no debe ser meramente *Geschehenes* (lo hecho) y *Abgetanes* (descartado), que no es

50 *Ibíd.*, 348.

51 "*Der eigentliche Sinn des monotheistischen Schöpfungsbegriffs liegt in der Ethik*" (Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann, 1929, p. 77).

52 Cassirer, Ernst, "Hermann Cohen", *op. cit.*, pp. 350, 352.

conocer el pasado, sino, por el contrario, un acto de "fe de confianza" en el futuro, sería el reclamo de Cassirer al pueblo alemán diez años después, cuando llegó el momento de conmemorar la fundación de la República de Weimar. En su discurso "La idea de la constitución republicana", Cassirer retornó al mismo lenguaje que en su elogio a Cohen, al recordar a su audiencia que las grandes cuestiones de nuestro presente no pueden ser simplemente desligadas del sistema universal de la filosofía, que siempre ha existido una "vivaz interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre la estructura de las ideas y la estructura de la realidad socio-política".[53] El filósofo no puede mantenerse al margen frente a los acontecimientos de la historia, porque la historia es el producto de las ideas, porque el mundo, como dijo Heine, es la "signatura de la palabra".[54] Pero en la medida en que los eventos históricos surgen de las ideas, deben volver a ellas, al igual que en la propia lógica de Cohen del origen. La historia no es más que una realidad transitoria que se transforma de nuevo en una realidad ideal: el mundo del ser debe ser proyectado en el mundo del deber, el hecho histórico debe ser reemplazado por un imperativo ético.[55]

En consecuencia, el historiador, para Cassirer, es siempre un historiador de ideas, que se asemeja a un artista capaz de "abarcar de una ojeada la situación en que se hallaba, ampliando las fronteras temporales del momento presente". Al igual que el artista, el historiador tiene la visión para ver en el trasfondo de cada ahora concreto "un acontecimiento global, un mundo para el destino de la humanidad y el destino del pueblo".[56] Ésta, para Cassirer, es la mirada simbólica del historiador, una mirada que no está desconectada de lo que Co-

53 Cassirer, Ernst, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, *op. cit.*, p. 5 [ICR 46].

54 *Ibíd.* p. 24. La cita original ("*Der Gedanke will Tat, das Wort will Fleisch warden* [...] *Die Welt ist die Signatur des Wortes*") está en Heine, Heinrich, "Zur Geschichte der Religion und Philosophie" en *Heines Werke in fünf Bänden*, Vol. 5, Berlín y Weimar, Aufbau, 1970, p. 93.

55 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, *op. cit.*, p. 24 [ICR 60].

56 *Ibíd.*, p. 25 [ICR 61].

hen llamó la mirada profética, la *Schauen*, que difiere radicalmente del estudio del pasado.[57] "El pasado es conocido", escribió Friedrich Schelling en el *Weltalter,* el futuro, sin embargo, debe anticiparse.[58] Para Cohen, los profetas no hicieron predicciones sobre el futuro; eran simplemente "videntes", contemplando el mundo más allá del momento: "Alejan sus ojos de la realidad de su propia gente y de la realidad de todas las demás naciones para dirigir su mirada solo al futuro".[59] *Schauen*, para Cohen, significaba mirar al aún-no. Pero esta mirada más allá de la realidad concreta, esta visión lejana hacia la humanidad, no significaba alienación del mundo.[60] Significaba, por el contrario, la saturación del momento presente con el futuro. En su *Lógica*, Cohen escribió acerca de la orientación temporal de la mente humana activa: "El presente debe convertirse en futuro".[61] En su *Ética*, reiteró ese imperativo como una negación del momento mítico: ningún momento debe descansar en sí mismo; "el futuro nunca debe hacerse presente".[62] El "presente inmediato", como dice Cassirer más adelante en su discurso de Hamburgo, "se convierte para él, de golpe, en algo preñado de futuro", un *praegnans futuri*, para hablar con Leibniz, que requería lo que Cassirer, como Cohen, llamó *geistiger Fernblick*, la mirada espiritual de los profetas.[63] Esta mirada, que Cassirer también denominó *Vorblick*, es la mirada simbólica (*symbolisches Schauen*), una mirada más allá del presente y el "mero tiempo de los acontecimientos" (*bloße Geschehens-Zeit*), la mirada, entonces, del "tiempo histórico-real" donde cada símbolo se precipita delante de la realidad para "establecer la

[57] *Cf.* Cohen, Hermann, "Der Stil der Propheten (1901)" en *Jüdische Schriften*, Vol. 1, ed. Bruno Strauss, Berlín, Schwetschke & Sohn, 1924, p. 281.

[58] "*Das Vergangene wird gewußt* [...] *das Künftige wird geahnt*" (Schelling, Friedrich W. J., *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28*, ed. Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990, p. 3.

[59] Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft*, *op. cit.*, pp. 305-306).

[60] *Cf. Ibíd.*, p. 209, donde Cohen habla del "*Fernblick auf die Menschheit*".

[61] Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 53.

[62] Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, p. 408.

[63] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Idee der republikanischen Verfassung*, *op. cit.*, p. 27 [ICR 62].

imagen de un ser futuro hacia el cual se puede orientar toda acción".[64] La mirada simbólica establece así un futuro simbólico que, a diferencia de la idea del pasado, deja de ser una imagen para convertirse en un ideal, o como lo puso Cohen en su *Ética*: "Las obras de imagen (*Gebilde*) son prefiguraciones (*Vorgebilde*) del futuro".[65] Cassirer nuevamente señala a los profetas como una ruptura con el futuro mítico de los augures y adivinos. Su futuro, insiste con Cohen, no significaba una simple predicción, sino una promesa. No se trataba de un hecho empírico imaginado ni de la obra de la imagen en sí misma, sino una "tarea ética y religiosa".[66] El futuro profético, en una palabra, era el futuro que no podía hacerse presente, ya que cada momento presente, como había escrito Cohen, tiene que convertirse en un "trampolín" hacia el reino del espíritu, una protesta contra el *Geschehenes*, un rechazo al cierre de los acontecimientos. "Todo lo que está detenido debe ser superado por el progreso", escribió Cohen; toda esperanza de permanencia debe ser desenmascarada como mítica, toda eternidad en tanto tiempo de detención debe ser abandonada. Si el futuro no se vuelve presente, entonces requiere de una eternidad que, en sí misma, debe estar embarazada de futuro, una eternidad, entonces, que solo puede ser una tarea.[67]

La eternidad, como el futuro, pertenece al mundo de lo inacabado e inacabable, al mundo no del ser, sino del aún-no, al mundo de la acción. Es eterno hacer. Como tal, pertenece a la esfera de la moralidad; es, de hecho, como lo plantea Cohen, la única realidad de la moralidad. La eternidad, como la creación, es un concepto moral. "Desligada del tiempo y refiriéndose a la voluntad pura, la eternidad significa el avance eterno del trabajo moral", enfatiza Cohen en la *Éti-*

64 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, Berlín, Bruno Cassirer, 1929, p. 211 [FFSIII 216]. Para "Vorblick", *Cf. Ibíd.*, pp. 207-8 [FFSIII 213-214].

65 Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, p. 400.

66 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 55 [AF 89].

67 *Cf.* Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, pp. 407, 411.

ca.[68] La eternidad no puede ser, por lo tanto, una "eterna duración" ni puede ser permanencia estática. La eternidad no puede *ser*. Solamente como "punto infinitamente distante", como *Blickpunkt*, puede la eternidad prestar resistencia a nuestras obras. Pero las mismas obras aparecen como fugaces y vanas ante la obra de la eternidad. Ellas son puestas en cuestión por la tarea de la eternidad. "Todo lo efímero, todo lo que es egoísta, se desvanece, se vuelve obsoleto y desaparece en la autoconciencia de la eternidad".[69] El aún-no hace que cada presente sea provisional y preliminar. La anticipación resiste la autosuficiencia del momento y resiste el mito de la permanencia. El mito solamente desea la eternidad; la ética la postula.

6. Políticas proféticas

La desmitologización de la eternidad de Cohen encuentra un eco poderoso en la concepción de Cassirer del tiempo cultural. Como Cohen, Cassirer comprende el tiempo verdaderamente histórico y cultural como definido por su naturaleza de anticipación. La anticipación, para Cohen, es "la acción fundacional" (*Grundthat*) del tiempo, el futuro su esencial característica.[70]

La conciencia y el sí mismo *geschichtlich* (histórico) de Cassirer es un "Yo" que "se extiende hacia adelante en el tiempo, que pugna por pasar de lo presente a lo futuro".[71] Su conciencia no descansa en su persistencia e inercia (*Beharrung*), sino en su inquietud que va más

68 *Ibíd.*, p. 410.

69 *Ibíd.*, p. 412-413.

70 *Cf.* Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 131: "*Die Vorwegnahme ist die eigentliche Grundthat der Zeit. Die Anticipation ist das Charakteristikum der Zeit* [...] *Die Zukunft enthält und enthüllt den Charakter der Zeit*".

71 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 208 [FFSIII 213].

allá de la presencia dada, en su pugna por lo que no se da.[72] El tiempo, por lo tanto, es acción, es "configuración activa" (*tätige Gestaltung*).[73] El tiempo, como en Cohen, se está haciendo. Pertenece a la ética. Pertenece a nuestro ser social. Y aquí vamos hacia la correlación final entre Ernst Cassirer y Hermann Cohen: la correlación entre el tiempo y la sociedad, entre la eternidad y el Estado.

Hemos visto que, para ambos, Cohen y Cassirer, las éticas no pueden ser desacopladas de sus sistemas de filosofía. Es decir, para Cohen, no hay verdad sin ética, y para Cassirer, no hay cultura sin ética. Podemos agregar ahora que, para ambos, Cohen y Cassirer, la ética es siempre ética social. No sería imprudente sostener que el sistema de Cohen de la filosofía –tanto como el de la religión– se veía a sí mismo, en su último análisis, como un pensamiento político, y que el sistema de la cultura de Cassirer, que, después de todo, él definía como un sistema de "acción compartida", apuntaba hacia un concepto de sociedad cuya auto-actualización más noble era la república de la razón. El principio de unidad, recordemos, es el motivo permanente que guía a ambos. En su *Lógica*, Cohen establece el vínculo entre la unidad del conocimiento y la unidad de la humanidad. Pero él distingue entre la unidad establecida por el Estado y la Iglesia, entre la unidad, entonces, establecida por leyes y reglas, y la unidad establecida por la sociedad (*Gesellschaft*) misma. "La sociedad es el Prometeo que busca liberarse de los grilletes de la letra de la ley. La gente no está unida meramente en iglesias y Estados, ni esta unificada por ellas".[74] De hecho, argumenta Cohen, la sociedad actúa como un correctivo para las mismas instituciones que han obtenido su mandato de crear unidad social. La "sociedad", él continua en la *Lógica*, "se ha vuelto [...] el poder crítico, que expone lo singular, y por lo tanto

---

[72] *Cf. Ibíd.*, pp. 208, 210 [FFSIII 213-214, 216]. Aquí, Cassirer, de hecho, explícitamente alaba el concepto de futuridad de Heidegger y *Vorläufigkeit*. *Cf. Ibíd.*, pp. 218-219 [FFSIII 224].

[73] *Cf. Ibíd.*, p. 220 [FFSIII 225].

[74] Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 147.

efímero en la Iglesia y el Estado".[75] La sociedad apunta a una "unidad más libre" (*freiere Einigung*) que aquellas que las instituciones "fijas" y "cerradas" de la ley son capaces de producir; la sociedad ofrece una "verdadera unificación" (*wahrhafte Vereinigung*) y engendra, por lo tanto, la idea de una humanidad autónoma. Es aquí que el verdadero carácter subversivo de la *Lógica* de Cohen se vuelve evidente: "La idea de sociedad, la idea de socialismo, es la idea moral de la historia mundial; la idea moral, a través de la cual la historia de las naciones se convierte en historia mundial". [76] En la idea de humanidad, la sociedad "crece, por así decirlo, más allá de sí misma".[77] Se desestabiliza expandiendo su noción de mayoría: "La mayoría de la sociedad exige que no siga siendo una mayoría estable" escribe Cohen más tarde en la *Lógica*.[78] Solamente los Estados e iglesias pueden asegurar estabilidad; la unidad duradera de la sociedad, por contraste, se logra no por su institución, sino por su voluntad de crecer más allá de sí misma –en la unidad de la humanidad.

La sociedad, entonces, logra su unificación libre a través del poder de anticipación. El futuro funciona de nuevo como un correctivo del presente representado, en este caso, por la estabilidad institucional. Sin embargo, su arraigo en el presente hace que la institución sea singular y, en última instancia, efímera. "El mundo presente puede, por supuesto, no significar eternidad –escribe Cohen en *La religión de la razón*– es perecedero".[79] Solamente imaginándose más allá de su estado presente puede la sociedad derrotar lo efímero. Solamente reconociendo su inacabado estado de devenir puede la sociedad mantener su libertad respecto de la letra de la ley. El socialismo, como Cohen lo imagina en su *Lógica*, es pro-visional en el doble sentido de

---

75 *Ibíd.*, p. 148.

76 *Ibíd.*, p. 147.

77 "*In der Menschheit wächst die Gesellschaft gleichsam über sich hinaus*" (*Ibíd.*, p. 148).

78 *Ibíd.*, p. 173.

79 Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft*, *op. cit.*, p. 533.

la parcialidad y la previsión. Es siempre un hacer, y como la eternidad misma, una tarea. ¿Qué pasa con la tensión aparente entre la sociedad y el Estado, que refleja, filosóficamente, la tensión fundamental entre la persistencia y el cambio? ¿Existe realmente un mensaje subversivo oculto en la lógica que cuestiona la estabilidad del Estado? ¿Puede un Estado durar, o debe ser, desde la perspectiva de la historia, efímero?

Si recurrimos a la *Ética* de Cohen, entonces encontramos la idea del Estado rehabilitado precisamente por su resistencia. No hay duda, para Cohen, de que el propósito del Estado es la creación de estabilidad y permanencia. No es casualidad que, en el sistema de la *Ética*, la discusión del Estado emerja más plenamente en el contexto de las virtudes, en particular la virtud de la fidelidad (*Treue*). La fidelidad es la virtud de la persistencia (*Beharrlichkeit*), encapsulada en la *pistis* de Platón y en el sentido profético de *emuna* o firmeza (*Festigkeit*).[80] En la fidelidad, la asociación humana se hace real; el "yo" escapa a su aislamiento y lucha por la comunidad. La amistad, el deseo de comunión, el diálogo, la conversación íntima, todo esto se correlaciona con el concepto de fidelidad. Y en todos ellos, el "yo" logra una mayor consciencia de sí mismo: "La fidelidad de estabilidad permite que el yo pueda ser visto como una elevación de la autoconsciencia", escribe Cohen.[81] Y es la misma firmeza, la "resistencia de la relación", la que da forma a la "verdadera autoconciencia" del Estado. "La fidelidad es la garantía de la confianza".[82] El Estado es la conciencia de fidelidad totalmente elevada. Es, en este sentido, el correlato del amor humano y el matrimonio donde la fidelidad significa más que la ley y el contrato. El amor espera, y exige, "unión eterna". Crea convenios más allá de la clase y lo extraño.[83] Solo en este sentido se puede atribuir al Estado la permanencia, incluso la eternidad.

---

80 *Cf.* Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, pp. 569-72.

81 *Ibíd.*, p. 577.

82 *Ibídem.*

83 *Cf. Ibíd.*, pp. 581-5.

En *La religión de la razón*, Cohen revisita esta permanencia ética. En tanto única manifestación histórica concreta de la "humanidad abstracta" el Estado media entre el individuo empírico y la idea de humanidad que simboliza. "La individualidad del Estado –escribe Cohen– en el cual el hombre individual participa con su corazón entero y de acuerdo con cuyo ritmo el propio pulso del hombre late, realiza el milagro que parece descansar en la doctrina ética según la cual la humanidad es la realización del hombre".[84] En la ética, el individuo debe ser "disuelto"; pero en el Estado experimenta una resurrección, que genera una nueva clase de individualidad, o como lo planteó Cohen más tarde en su libro: "El individuo ético, en tanto ser singular aislado que tiene la base de su vida en el metabolismo, desaparece, para resucitar en el Estado y, por medio de la confederación de Estados, en la humanidad".[85] En la disolución y la resurrección moral del individuo (que Cohen, como era de esperar, ubica en el contexto de reparación y reconciliación) el Estado realiza su propia *Sittlichkeit*, su propia moralidad. Por cierto, como Hegel, Cohen considera al Estado una "concesión a la moralidad pura".[86] Solamente a través de la moralidad, que para el Estado significa la búsqueda de la justicia, se asegura su continuidad.[87] Y la continuidad (*Fortdauer*) es la única recompensa que el Estado puede esperar, así como el individuo no puede esperar otra recompensa por sus acciones morales que otra acción moral. La continuidad, entonces, no es un valor en sí mismo sino un concepto moral cuya realización debe ser ganada. El Estado no puede buscar ni instituir permanencia para sí mismo, solamente puede lograr su

---

84 Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft*, *op. cit.*, p. 16.

85 *Ibíd.*, p. 209.

86 "*Freilich ist der Staat schon eine Konzession an die reine Sittlichkeit*" (*Ibíd.*, p. 374).

87 Cohen no solamente llama justicia al "Fundament des Staates"; él también lo conecta a la actualización de la religión en y *a través* del Estado. *Cf. Ibíd.*, p. 498: "*In der Gerechtigkeit wird jeder Staat zur Theokratie, wird der Begriff der Religion verwirklicht im Staate*". Sobre este tópico, *Cf.*, mas recientemente, el excelente ensayo de Benjamin Pollock, "«Every State Becomes a Theocracy»: Hermann Cohen on the Israelites under Divine Rule" en *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 25, N° 2, 2018, pp. 1-19.

continuidad a través de la *Sittlichkeit*, tomando parte en la eternidad postulada por la humanidad. Su resistencia es el reflejo moral de la idea de humanidad.

Aquí, el conflicto entre el Estado y la visión profética se vuelve nuevamente evidente. De modo diferente a los reyes y a los sacerdotes, los profetas no veían la continuidad como el privilegio de un cargo ni como la prerrogativa de un gobierno. Por el contrario, los profetas en cierta medida rechazaron cualquier continuidad autosuficiente del Estado: "Confiadamente permitieron que el Estado cayera".[88] De hecho, el monoteísmo mismo, sostuvo Cohen, tenía que "liberarse del Estado singular" para poder realizarse plenamente. Pero los profetas no reemplazaron el Estado con la anarquía religiosa. Ellos lo reemplazaron con la idea de congregación (*Gemeinde*). Como lo hizo en su *Lógica*, Cohen define en *La religión de la razón*, la congregación como una sociedad fundada sobre la libre "unificación y no, como en el Estado, sobre el señorío y el dominio".[89] La congregación reemplaza la institución soberana del Estado y "casi" remplaza la unidad del pueblo. Pero logra aún más: establece una nueva permanencia, una nueva fuente de continuidad que a la vez abarca y trasciende la identidad nacional. El misterio de la continuidad de Israel, por lo tanto, tenía una respuesta: "La congregación –escribe Cohen– comprende la solución a este enigma. La congregación tomó el lugar del Estado. El Estado tuvo que ser desplazado por el mesianismo".[90] Por lo tanto, la continuidad histórica del Estado judío habría sido una "anomalía", mientras la continuidad del pueblo de Israel, como una congregación, tiene que volverse una necesidad.[91] Los profetas, de acuerdo a Cohen, sabían del "doble destino" de su pueblo, ellos sabían de la desaparición necesaria del

88 "*Sie ließen den Staat getrost fallen*" (*Ibíd.*, p. 229).

89 *Ibíd.*, p. 230.

90 *Ibíd.*, p. 449.

91 *Cf. Ibíd.*, p. 295.

Estado y la preservación concomitante del pueblo. Sin embargo, seguían siendo políticos por derecho propio, como Cohen insiste de modo no diferente a Spinoza, eran idealistas más idealistas que Platón. "En política fueron, con todo su patriotismo, ciudadanos mesiánicos del mundo. Su propio Estado era para ellos simplemente un trampolín para la federación de la humanidad".[92] Los profetas, entonces, como políticos mesiánicos y cosmopolitas primordiales,[93] tuvieron que aplicar su *Fernblick*, su mirada más allá del presente, al Estado mismo para convertirlo en una institución transitoria en el trabajo por una continuidad mayor y más duradera: la perpetuidad de la paz. "La paz –escribe Cohen en la conclusión de *La religión de la razón*– [...] es un modo de la virtud también en el elevado sentido de que conduce al camino de la vida eterna".[94] La paz, por lo tanto, es la "virtud de la eternidad", el "marcador de la eternidad", que debe también ser la "consigna para la vida humana" y todas sus acciones individuales; la paz es la "eternidad de la vocación histórica del hombre".[95] En la paz, la vida encuentra su último significado y fin. El "enigma de la muerte" se resuelve así en la idea de la paz perpetua. "La paz quita de la muerte su aguijón [...] La muerte no es el fin, sino una conclusión, un nuevo comienzo".[96] Y este nuevo comienzo los profetas unieron a la idea del Estado: para ellos, el yo resucitado del Estado tuvo que ser disuelto y resucitado nuevamente en el nosotros de la congregación mesiánica.

---

92 *Ibíd.*, p. 26.

93 Cohen habla, por cierto, del "*Weltbürgertum des Prophetismus*" ("cosmopolitismo del profetismo"). *Cf.* Cohen, Hermann, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Vol. 2, Berlín, Bruno Cassirer, 1912, p. 358.

94 Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft*, *op. cit.*, p. 532.

95 *Ibíd.*, p. 533.

96 *Ibíd.*, p. 531.

7. El verdadero poder del Estado

La aspirada permanencia del Estado está contantemente amenazada, para Cohen, por la política profética. En tanto institución individual, el Estado debe "caer". Debe ceder su pretensión de soberanía permanente y resistente a la idea de paz, al igual que el individuo debe renunciar a su soberanía en la ética, y al igual que el alma singular debe, para Cohen, renunciar a su inmortalidad en la inmortalidad del pueblo. "El pueblo no muere, sino que tiene una historia que persiste y continúa", escribe Cohen en *La religión de la razón*. "Y es la *historia*, la historia del propio pueblo, la que le da duración y continuidad al alma individual".[97] Solamente en la progresión histórica de la humanidad logra el alma singular su inmortalidad. Del mismo modo, es solo en la federación de Estados, que Cohen interpreta como la instanciación histórica concreta, aunque también de transición, de la política profética, que el Estado individual adquiere una duración real. Todo otro concepto de permanencia, todos los otros conceptos de inmortalidad, todas las otras demandas de soberanía duradera, son productos del mito, como Cohen afirma inequívocamente en la apertura de sus reflexiones sobre "Inmortalidad y Resurrección".[98] Los profetas, sin embargo, permanecen en "dura oposición a todo mito".[99] Ellos purifican el mito de la eternidad; refinan el mito de la inmortalidad; y son los primeros en exponer el mito del Estado.

En este punto quizás podamos comprender mejor la insinuación profética en el elogio de Ernst Cassirer a Hermann Cohen. Los profetas fueron, para ambos, Cassirer y Cohen, los grandes desmitificadores de los tiempos antiguos. Su resistencia al Estado no era

---

97 *Ibíd.*, p. 350.

98 "*Die Unsterblichkeit der Seele entstammt dem Mythos, der wiederum mit den primitivsten Vorstellungen vom Menschen und seinen Zusammenhängen mit Familie und Stamm in deren Ursprung und Entwicklung verbunden ist*" (*Ibíd.*, p. 344).

99 *Cf.* Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, p. 402.

falta de patriotismo, ni simple traición, sino una forma de introspección política, una crítica del liderazgo y la soberanía humana, un desencantamiento de las instituciones perpetuas, y la implacable advertencia de que el Estado no era más que un medio de la *Sittlichkeit* y, por lo tanto, un vehículo de paz perpetua. Su resistencia, entonces, era en sí misma una forma de política.

Cassirer admiraba el celo ético de Cohen porque lo veía como siempre unido a la misma "circunscripción crítica" que distinguía la mente profética.[100] En tanto "idealista de los hechos", Cohen mismo se convirtió en un realista profético, un filósofo más allá de la filosofía que nos recuerda que el Estado, como lo enunció Hegel en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, es la "realidad de la idea ética".[101] Para Hegel, el Estado era la "auto-revelación de la eticidad".[102] Representaba la unificación de los principios divinos y humanos, la reconciliación de Dios y el mundo: "El Estado mismo –escribió en 1819– es la revelación de Dios".[103] El Estado hace a Dios "presente", y esta presencia significa conocimiento (*Wissen*). Donde la religión siente, el Estado "piensa" y "conoce". Sus leyes superan la "subjetividad de los sentimientos"; su constitución política convierte todo el impulso interior en *Bestehen*, en una duración constante.[104]

---

100 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Hermann Cohen", *op. cit.*, p. 348: "*So verband sich in ihm der Eifer und die Glut des Ethikers mit dem Drang zur höchsten kritischen Besonnenheit*".

101 Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* en *Gesammelte Werke*, Vol. 14.1, eds. Klaus Grötsch y Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburgo, Meiner, 2009, p. 201.

102 "*Der Staat hat also zu seinem Zwecke das Sittliche. Er ist die Wirklichkeit der Idee. Die sittliche Idee, die zu der Ausbildung ihrer Form gekommen ist. Er ist das Sittliche als das Sich-Offenbarende*" (Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts (1819/20)* en *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Vol. 14, eds. Emil Angehrn *et al.*, Hamburgo, Meiner, 2000, p. 153).

103 "*Der Staat selbst ist die Offenbarung Gottes*" (*Ibíd.*, p. 160). Luego Hegel describe el Reich Alemán y la cristiana "*Menschwerdung Gottes*" como el "*Prinzip der Versöhnung Gottes mit der Welt*" (*Ibíd.*, p. 205).

104 *Cf. Ibíd.*, p. 156, 159; y Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, pp. 215, 223.

En su ensayo de 1942 "Hegel's Theory of the State", Cassirer toma este motivo para interpretar la "apoteosis del Estado" de Hegel no como una glorificación de la omnipotencia política, sino como actualización de un principio espiritual. "El verdadero poder del Estado –insiste Cassirer en su lectura de Hegel– es, por lo tanto, siempre su poder espiritual".[105] No puede haber separación de *Machtstaat* y *Kulturstaat*. El Estado no ofrece más que la permanencia de su "forma interna", la resistencia del "principio nacional", que no puede lograr continuidad sin el cultivo del arte y la ciencia. "El fin supremo que el Estado puede alcanzar, escribe Hegel en su *Filosofía de la historia*, consiste en que el arte y la ciencia se cultiven y lleguen a un nivel que corresponda con el espíritu del pueblo. Este es el principal fin del Estado".[106] La permanencia del Estado, entonces, debe ser ganada a través de la obra de la cultura, que es siempre una tarea común, una acción compartida, y una forma de participación. "La historia de su espíritu es su escritura",[107] escribió Hegel. El Estado puede solamente ser la concretización en curso del "espíritu objetivo", una obra en proceso, una tarea, Cassirer sostiene, pero no puede estar en posesión del "espíritu absoluto", no puede ser una obra acabada de arte.[108] Tal Estado sería un mito; sería una idolatrización del poder. Y a esto, Cassirer está convencido, Hegel no sucumbe. La idealización no es lo mismo que la idolatrización, insiste en el *El mito del Estado*. Hegel pudo haber defendido un

---

105 Cassirer, Ernst, "Hegel's Theory of the State" en *Symbol, Myth, Culture, op. cit.*, p. 118. El interés de Cassirer en, y rehabilitación de, el pensamiento político de Hegel complementa su obvia política kantiana de modo interesante. Skidelsky dedica algún tratamiento a la complicada recepción de Hegel (y el rechazo a su política) en la Escuela de Marburgo en su *Ernst Cassirer, op. cit.*, pp. 29-31. Sobre la deuda política de Cassirer con Kant, *Cf.* Schrems, John J., "Ernst Cassirer and Political Thought" en *The Review of Politics*, Vol. 29, N° 2, 1967, pp. 180-203.

106 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 345 [MdE 325].

107 Hegel, Georg, W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, op. cit.*, p. 274.

108 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Hegel's Theory of the State", *op. cit.*, p. 119. Cassirer resiste aquí la famosa caracterización de Jacob Burckhardt, "*Der Staat als Kunstwerk*", en su *Kultur der Renaissance in Italien* en *Gesammelte Werke*, Vol. 3, Basel, Schwabe & Co., 1955, pp. 1-88.

"nacionalismo imperialista despiadado", pero "hubiera rechazado y aborrecido las modernas concepciones del Estado «totalitario»".[109] Fue precisamente la comprensión de que el "espíritu absoluto" no podía dar origen a historias absolutas lo que impidió que Hegel abrazara el totalitarismo. Por lo tanto, Cassirer cita de Hegel: "Es el destino del espíritu absoluto dar incesantemente nacimiento a sí mismo en la objetividad, someterse al sufrimiento y a la muerte y emerger de las cenizas a una nueva gloria".[110] Esta perspectiva en última instancia trágica, continúa Cassirer, asegura la constante auto-desmitologización del Estado: "El Estado debe constantemente regenerarse, por un proceso continuo dialéctico debe proceder a nuevas formas y etapas, y es solo en la totalidad de todas estas formas que puede encontrar su verdadera realidad".[111]

Cassirer encuentra en la necesaria auto-regeneración del Estado el antídoto al mito totalitario. El Estado puede continuar solamente a través de su constante caída y resurrección. Pero incluso esto no era una repetición del ciclo mítico de la historia, ni un abrazar la *Aufhebung* de Hegel. Más bien, era una sutil invocación de la política profética donde la regeneración política e individual significaba nada más y nada menos que la introspección, un cambio de corazón, *teshuva*, resurrección moral. En el proceso de auto-regeneración, la dialéctica inicial de la cultura –la dialéctica de permanencia y movimiento, preservación y renovación– podría ser nuevamente licuada, para usar otro término hegeliano tan apreciado en la obra tardia de

---

109 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 344, 346 [MdE 324; 326].

110 Cassirer, "Hegel's Theory of the State", *op. cit.*, p. 119. Edward Skidelsky acertadamente nota la inusual confianza en el idealismo alemán y la tradición romántica: "Cassirer fue incapaz o reacio a percibir los gérmenes del nihilismo en el romaticismo alemán" (*Ernst Cassirer, op. cit.*, p. 145).

111 Cassirer, Ernst, "Hegel's Theory of the State", *op. cit.*, p. 120.

Zygmunt Bauman.[112] La auto-regeneración es, en un sentido, una constante auto-expiación. Pero expiación no significa exculpación; significa *Versöhnung*: reconciliación. Significa auto-limitación. En *El mito del Estado*, Cassirer nos recuerda que Hegel, en última instancia, reducía el Estado a un "territorio de finitud" que reconoce no solamente los poderes espirituales de arriba, sino también los del *interior*: "existe una esfera superior que está por encima del espíritu encarnado en el Estado, y esta esfera se concibe como una potencia espiritual y, por tanto, generosa", escribe Cassirer. "Esta no intentaría nunca suprimir las otras energías espirituales, sino que deberá reconocerlas y darles libertad".[113] La "generosidad" del Estado es el reconocimiento de su finitud, el auto-reconocimiento sobre el cual se funda la libertad. Es esta generosidad, que Cassirer invoca en la conclusión original de *El mito del Estado* –la generosidad que asegura "la libertad ética y filosófica", la libertad de "las emociones y los deseos violentos" y la libertad de las "concepciones falsas" y las "ideas inadecuadas".[114] Esta libertad, continúa Cassirer, requiere de otra virtud humana fundamental, la virtud de la fortaleza y el coraje. Juntas, ellas forman lo que él denomina las "máximas spinozistas" necesarias en esos momentos. Del individuo, Cassirer exigía la máxima kantiana de "*sapere aude*"; del Estado, el coraje de reconocer su finitud. De un modo particular, Cassirer se aferró al postulado no menos peculiar de Hermann Cohen de que cada Estado se convertiría en una teocracia, que el Estado como *Sittlichkeit* requería el concepto de un Dios moral para limitar –no para autorizar– su propio poder humano, para volverse verdaderamente generoso y libre. Pero este concepto tenía poco que ver con la teo-

---

112 *Cf.* Bauman, Zygmunt, *Liquid Modernity*, Londres, Polity Press, 2000, p. 6, donde Bauman llama "fusión de sólidos" nada menos que al "rasgo permanente de la modernidad". *Cf.* Hegel, Georg W. F., *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hofmeister, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 31: "*Die Gedanken werden flüssig*", ellos renuncian a "*das Fixe ihres Selbstsetzens*".

113 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 345 [MdE 325].

114 ECN 9, p. 223.

logía y quizás poco que ver incluso con Dios mismo. Después de todo, fue Cohen quien escribió en su *Ética*: "No es lo que Dios es lo que Dios me enseñará, sino lo que el hombre es".[115] Solo había, en definitiva, un postulado moral que Cassirer realmente conocía, pero abarcaba lo que Cohen había expresado en estas notables palabras: el imperativo perdurable del autoconocimiento.

Traducción del inglés de
PABLO DREIZIK

[115] "*Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren; sondern was der Mensch sei*" (Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, *op. cit.*, p. 403).

CAPÍTULO 5

Pablo Dreizik

EL CARGO DE *ÄSTHETIZISMUS* EN LA IMPUGNACIÓN DE LEO STRAUSS A *EL MITO DEL ESTADO* DE ERNST CASSIRER

CAPÍTULO 5

EL CARGO DE *ÄSTHETIZISMUS* EN LA IMPUGNACIÓN DE LEO STRAUSS A *EL MITO DEL ESTADO* DE ERNST CASSIRER

Pablo Dreizik

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Introducción

En su reseña "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" de 1947 publicada en *Social Research*, Leo Strauss dirige una impugnación categórica al argumento central de *El mito del Estado* de Ernst Cassirer.[1] La impugnación concierne a la debilidad –por carencia de un criterio normativo– del texto de Cassirer para realizar un análisis cierto de las tradiciones intelectuales que habrían habilitado la posibilidad del surgimiento de movimientos totalitarios –el fascismo y el nacionalsocialismo– en Europa durante la década del 30. En su reseña, Strauss precisa el cargo principal que dirige al texto de Cassirer: el "esteticismo" (*aestheticism*).[2] Mas específicamente, para Strauss el punto ciego de los análisis de Cassirer correspondería al uso de la categoría de "forma simbólica" –formulada y desarrollada por Cassirer a lo largo de los tres volúmenes de su *Filosofía de las formas simbólicas*– la cual habría debilitado la fuerza crítica de los argumentos principales de *El mito del Estado*.

En lo que sigue me propongo una evaluación del cargo de esteticismo que Strauss dirige a Cassirer destacando en él el peso que para ambos filósofos mantiene –aunque en un sentido opuesto– la

---

1 *Cf.* Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" en *Social Research*, Vol. 14, N° 1, 1947, pp. 125-128. Cito según la edición de Strauss, Leo, "Criticism: Sixteen Appraisals" en *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University Chicago Press, 1988, pp. 292-296.

2 *Cf. Ibíd.*, pp. 295-296.

tradición de la *Bildung*. Finalmente, concluyo que, contrariamente a las intenciones polémicas de Strauss, el sesgo estético del concepto de "forma simbólica" en la obra filosófica de Cassirer involucra desde el comienzo una dimensión normativa.

I. Las cuatro críticas

La línea de impugnación de Strauss hacia algunos aspectos decisivos de la obra filosófica de Cassirer comienza en 1924 y se prolongará, a través de cuatro intervenciones, hasta 1956. En un sentido más amplio, la tesis que Strauss dedicó a la filosofía de Friedrich Heinrich Jacobi –*Das Erkentnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*– de 1921 y que dirigió el propio Cassirer, ya indicaba, por la elección del tema y por la perspectiva adoptada, un claro distanciamiento de su director.[3]

La más temprana de las cuatro críticas, "Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft" de 1924,[4] se ocupa de denunciar el modo en que Cassirer habría neutralizado las instancias ética y religiosa –aquellas que para Strauss responden solamente a la pregunta por los fines y las cuestiones últimas (*das Wozu*). Según Strauss, esta neutralización se haría evidente en la presentación de Cassirer de la cultura como un movimiento reglado por un ritmo de "relevamientos" (*Überwindung* o *Aufhebung*) en el que cada forma de expresión –el mito, el lenguaje y el

---

3 Strauss, Leo, *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis* en *Gesammelte Schriften, Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, Vol. 2, ed. Heinrich Meier, Stuttgart, J. B. Metzler, 1997, pp. 237-292. Acerca de las tempranas reticencias de Leo Strauss respecto de Cassirer, Hans-Georg Gadamer en 1981 recordaba: "*He* [Leo Strauss] *had studied under Cassirer at Hamburg but had little sympathy for his political views*" (Gadamer, Hans-Georg, "«Gadamer on Strauss: An Interview» by Ernest L. Fortin" en *Interpretation*, Vol. 12, N° 1, 1984, p. 2).

4 *Cf.* Strauss, Leo, "Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft" en *Gesammelte Schriften*, Vol. 2, *op. cit.*, pp. 341, 350.

arte– se sigue una a la otra en un movimiento de relevos o pasajes que tiene lugar de modo progresivo.[5] Como ejemplo de esta forma de neutralización, Strauss menciona la cuestión del "mito". Indica que dentro del sistema de relevos que presenta Cassirer el momento del "mito" representa una estructura mental objetiva legítima –pues se trata de una "forma simbólica"– de organización de los hechos (*Gegebenheiten*) cuyo "relevamiento" habilitaría otras formas simbólicas más complejas de organización de los hechos –el lenguaje, el arte y la ciencia. Esta presentación, afirma Strauss, se orienta en un sentido contrario a la perspectiva de Hermann Cohen para quien la trascendencia ética no sólo no podía ser derivada del mito, sino que exigía su "eliminación" (*Beseitigung*).[6]

Las conferencias "Kurt Riezler (1882-1955)" de 1955[7] y "An Introduction to Heideggerian Existencialism" de 1956[8] convergen en la misma línea de impugnación precedente pero toman como motivo principal el debate filosófico público entre Cassirer y Heidegger en Davos. Al evaluar el debate de Davos, Strauss observa que los escasos recursos argumentativos que Cassirer exhibió frente a Heidegger –su "desorientación y vacuidad" (*lostness and emptiness*)–[9] mantenían directa relación con el cognitivismo de su "filosofía de las formas simbólicas" y con su recepción fallida de la herencia filosófica de Hermann Cohen a la que había

5 La coordinación de estas formas simbólicas se encuentra relacionada con el concepto de "unidad de la cultura" (*Einheitskultur*) que, como indica Thomas Meyer, es en Cassirer una "unidad funcional" más compleja que la unidad del "sistema de la filosofía" en Hermann Cohen. *Cf.* Meyer, Thomas, "Ernst Cassirer's Writings" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, N° 3, 473-495.

6 *Cf.* Strauss, Leo, "Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft" en *Gesammelte Schriften*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 348.

7 *Cf.* Strauss, Leo, "Kurt Riezler (1882-1955)" en *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, pp. 233-260.

8 *Cf.* Strauss, Leo, "An Introduction to Heideggerian Existencialism" en Pangle, Thomas L. (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, The University Chicago Press, 1989, pp. 27-46.

9 *Ibíd.*, p. 28.

neutralizado y expurgado de sus contenidos éticos.[10]

Con la reseña de 1947, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*", Strauss, sin embargo, agrega una nueva línea argumental: el cargo de "esteticismo" (*Ästhetizismus*). quince años antes de esta reseña, Strauss ya había apelado al cargo de esteticismo para poner en cuestión algunas de las tesis fundamentales de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt,[11] quien a su vez había dirigido este mismo cargo contra el liberalismo.[12] En este sentido, el término "esteticismo" durante los debates culturales de la República de Weimar se había convertido en una imputación tan frecuentada como pasible de ad-

10 *Ibídem.* La ausencia de una dimensión ética en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer fue también objeto de una aguda crítica en los años de la posguerra por parte de David Baumgardt, quien dijo: "*Professor Cassirer has not so far outlined a positive theory of morals*". *Cf.* Baumgardt, David, "Cassirer and the Chaos in Modern Ethics" en Schilpp, Paul A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1949, p. 598.

11 Strauss, Leo, "Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt" en Meier, Heinrich (ed.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político»*, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 157. En su línea de impugnación, Strauss indicaba una inconsistencia en el argumento central de Schmitt en la simultánea crítica al "esteticismo" y el modo en que caía víctima de él. Para ello Strauss se detenía en el uso del término "entretenido" (*Unterhaltung*) e "interesante" predicados por Schmitt críticamente de la "cultura y la civilización". Estos términos, observa Strauss, pertenecen también a un universo de sentido estético. Schmitt tomó seriamente la observación de Strauss y en su contestación sustituyó el término *Unterhaltung* por el de *Spiel* como opuesto a "seriedad" (*Ernst*). En este sentido, Karl Löwith usufructuó polémicamente de este punto afirmando que, a su pesar, el anti-esteticismo declarado de Schmitt estaba muy cerca de los románticos al negar a partir de su desicionismo todo "vínculo con una norma". *Cf.* Löwith, Karl, "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt" en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 48.

12 *Cf.* Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Editorial Tecnos, 2010. Schmitt establece una analogía entre la indiferencia de la producción tecnológica por su material y la indiferencia de la estética por la ética y la política. (*Cf.* p. 18).

quirir sentidos radicalmente disímiles.[13] En el caso de la crítica de Strauss a Cassirer, su demanda incluía un conjunto más amplio de críticas: la dependencia de Cassirer de la herencia ilustrada, su adopción de la teoría de los derechos del hombre del siglo XVIII y, sobre todo, su "traición" a la dimensión ética del sistema idealista crítico de Hermann Cohen. Según Strauss, el problema fundamental del "esteticismo" en que habría incurrido Cassirer consistía en que debilitaba sus propias intenciones en *The Myth of State* dirigidas a confrontar con el nihilismo alemán en el campo intelectual. En su reseña Strauss presenta el problema bajo la forma de una pregunta retórica:

> Cassirer parece rastrear la revuelta romántica contra la Ilustración en el esteticismo. Pero ¿no es el esteticismo la esencia de su propia doctrina?[14]

Dicho de otra forma, si como afirma Cassirer, la matriz de los mitos políticos modernos es imputable a la reacción romántica –cuya nota distintiva es su "esteticismo"– entonces una hipótesis como la del propio Cassirer que descansa sobre una categoría de proveniencia estética –el "símbolo"– resulta especulativamente contradictoria y

---

13 *Cf.* Jay, Martin, "The Aesthetic Ideology as Ideology; Or, What Does It Mean to Aestheticize Politics?" en *Cultural Critique*, N° 21, 1992, pp. 41-61; Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1989; Buck-Morss, Susan, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered" en *October*, Vol. 62, 1992, pp. 3-41. En el caso particular de Leo Strauss, él hace corresponder el esteticismo en la historia del pensamiento político con el liberalismo moderno: "la *volonté générale* y la estetica han llegado al mundo casi al mismo tiempo" ("*die* volonté générale *und die Ästhetik ungefährgleichzeitig in die Welt gekommen sind*"). Strauss, Leo, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe* en *Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Stuttgart, J. B. Metzler, 2001, p. 183.

14 "*Cassirer seems to trace the romantic revolt against the enlightenment to aestheticism. But is not aestheticism the essence of his own doctrine?*". *Cf.* Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*", *op. cit.*, pp. 295-296.

prácticamente inoperante.[15]

Para Strauss, en cambio, una efectiva contestación al 'mito del Estado' nihilista y totalitario hubiera exigido "una radical transformación de la filosofía de las formas simbólicas en una enseñanza cuyo centro es la filosofía moral, esto es, algo como un retorno a Hermann Cohen, el maestro de Cassirer, o incluso a Kant mismo".[16]

II. Auto-formación, *Bildung* y esteticismo

Como hemos visto Strauss descubre en el "esteticismo" la premisa principal y no asumida –el "*soul of his own doctrine*"– de *El mito del Estado*. Al mismo tiempo Strauss afirma que la asunción de la premisa esteticista invalida los propósitos perseguidos por el propio texto. Mi hipótesis de lectura es que la impugnación de Strauss al argumento principal de *El mito del Estado* no se apoya en la comprensión del esteticismo como decadentismo, *l'art pour l'art*[17] o indiferencia hacia la esfera política; sino en su significación como *Bildung*, es decir, en el ideal de auto-formación, o cultivo de sí, orientado al perfeccionamiento individual que dominó

15 El mismo reproche de debilidad parece haber sido formulado por el historiador del arte y sobresaliente miembro del círculo de Aby Warburg, Edgar Wind, en su disertación profesoral de 1934 *Das Experiment und die Metaphysik. Zur Auflösung der kosmologischen Antinomien*. En realidad, la disertación de Wind se dirigía contra la pasividad y timidez de la escuela "idealista" en general. Aun así, Horst Bredekamp sugiere que el blanco de la crítica fue efectivamente Ernst Cassirer. *Cf.* Bredekamp, Horst, Wild, Johanna & Whyte Iain Boyd, "False Ski-Turns: Edgard Wind's Critique of Heidegger and Sartre" en *Art in Translation*, Vol. 6, N° 2, 2014, pp. 215-236. Es interesante notar que Wind, al igual que Strauss, escribieron sus respectivas tesis bajo la dirección de Cassirer.

16 Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*", *op. cit.*, p. 295.

17 *Cf.* Cassirer, Ernst, "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 200.

la cultura alemana a partir del siglo XVIII.[18]

La figura de la *Bildung*, ampliamente extendida en el vocabulario estético, filosófico y político del siglo XVIII, no sólo designó un *ethos* orientado a la educación o a la formación del carácter individual, sino que cubrió la más amplia noción de proceso "auto-formativo de la humanidad" (*Bildung des Menschen*). Así, desde esta perspectiva, aquello que se intentaba destacar era la actividad auto-constructiva o autotélica de la propia humanidad (*Humanität*),[19] un movimiento emancipador que Johann Gottfried von Herder expondría en sus *Ideas para una filosofía de la historia* afirmando que "el fin de la naturaleza humana es la humanidad, y para permitir a los hombres alcanzar su fin, Dios ha puesto en sus manos su propio destino".[20] En este sentido, Cassirer llegó a otorgarle tal importancia al principio "auto-formativo" de la *Bildung* –propio de las ciencias del espíritu– que se preocupó de distinguirlo claramente del movimiento de "transformación" (*Umbildung*) más restringido y propio del ámbito de las ciencias de la naturaleza. "Este proceso es el que distingue la simple transformación, tal como se opera en el campo del desarrollo orgánico, de la formación cultural de la humanidad".[21]

Por otra parte, el régimen de auto-formación de la humanidad no sólo involucraba en su despliegue una dimensión epistémica e histórica sino también un fuerte sesgo político que Cassirer presentaba como el movimiento de la "progresiva auto-liberación de la humanidad".[22]

---

18 *Cf.* Koselleck, Reinhart, "Sobre la estructura antropológica y semántica de Bildung" en *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2006, pp. 49-93; Beiser, Frederick, "A Romantic Education: The Concept of *Bildung* in Early German Romanticism" en Rorty, Amelie (ed.), *Philosophers on Education*, Londres, Routledge, 1998, pp. 284-299.

19 *Cf.* Biemann, Asher, *Inventing New Beginnings: On the Idea of Renaissance in Modern Judaism*, California, Stanford University Press, 2009.

20 Herder, Johann G. von, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. José Róvira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959, p. 490.

21 LCC 191.

22 AF 333.

El fondo histórico sobre el cual tuvo lugar la firme asunción de Cassirer del legado de la *Bildung* estuvo constituido por el amplio entusiasmo que ésta suscitó en el mundo cultural de los judíos alemanes a principios del siglo XX. El entusiasmo de los judíos alemanes por el legado de la *Bildung* se explica en gran medida por su función como instrumento de integración a la sociedad alemana, a través de los espacios sociales, políticos y culturales que ella a su vez habilitaba. De este modo la adopción de los ideales constitutivos de la *Bildung* por parte de los judíos de habla alemana constituyó una alternativa crucial a las formas de membrecía dominantes dependientes de criterios de raza o herencia cultural. En palabras de George Mosse, la adopción de la *Bildung* –educación clásica, sensibilidad estética y normas de respetabilidad– por parte de los judíos alemanes significó una suerte de "*tickets* de ingreso a la sociedad alemana".[23] En este marco, en su trabajo filosófico Cassirer se preocupó por subrayar las continuidades filosóficas entre las tradiciones ilustradas alemana y judía. En esta dirección hay que entender la empresa de restitución emprendida por Cassirer del legado ilustrado de Moses Mendelssohn –en sus escritos "Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn" (1929) y en "Die Philosophie Moses Mendelssohn (1929)"– no solo como discípulo racionalista y pre-crítico de Leibniz y Wolff sino como representante del ideal cosmopolita, cívico y educativo de la *Bildung* (*Bildungsideal*) y como figura pública comprometida en la defensa de los derechos ciudadanos de la población judía.

Aun así, la generalización de la categoría de *Bildungsbürgertum* aplicada al conjunto de los intelectuales judeo-alemanes ha sido puesta en cuestión. En este sentido Steven E. Aschheim señaló la poco hasta ahora considerada relevancia que en el universo cultural de los pensadores judíos de habla alemana se prestó a lo que él denominó

23 Mosse, George, "Jewish Emancipation between *Bildung* and Respectability" en Reinharz, Jehuda y Schatzberg, Walter (eds.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hannover, Univesity Press of New England, 1985, p. 2.

el conjunto de los "judíos más allá del liberalismo y la Bildung".[24] Es precisamente a partir de esta última categoría que, según Eugene Sheppard, el recorrido intelectual de Leo Strauss debería ser en realidad comprendido.[25] De tal modo, es sobre el fondo histórico y cultural de la adopción de la tradición de la *Bildung* judeo-alemana en un caso, o de su rechazo en otro, que las figuras de Ernst Cassirer y Leo Strauss se recortan y se muestran disímiles entre sí.

En su interés por el carácter auto-formativo (*Selbstbildung*) del movimiento que organiza la construcción simbólica de la realidad, Cassirer remontó su búsqueda a formulaciones históricamente anteriores a la noción de *Bildung*. Así, en 1942 publica dos estudios sobre la obra filosófica de Pico della Mirandola[26] en *Journal of the History of Ideas*[27] destacando en el segundo de ellos,especialmente, las postulaciones radicales del filósofo renacentista acerca de los poderes de auto-modelado (*power of self-moulding*) de que disponen los hombres.[28] En el mismo sentido y en el mismo ensayo Cassirer afirma que "Lo que aquí se establece como el privilegio distintivo del hombre es el casi ilimitado poder de *autotransformación* que tiene a su disposición".[29] Efectivamente, la apologética de la criatura humana como

---

[24] Aschheim, Steven, *Culture and Catastrophe: German and Jewish. Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Nueva York, New York University Press, 1996, p. 31.

[25] Sheppard, Eugene, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher*, Massachusetts, Brandeis University Press, 2006, p. 84.

[26] Para un examen del lugar de la recepción del Renacimiento italiano entre los intelectuales alemanes emigrados del nazismo, *Cf.* Schiller, Kay, "Paul Oskar Kristeller, Ernst Cassirer and the «humanistic turn»" en Kettler, David y Basingstoke, Gerhard Lauer (eds.), *Exile, Science and Bildung: The Contested Legacies of German Emigre Intellectuals*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 125-138.

[27] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas. Part I" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 2, 1942, pp. 123-144 y "Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas. Part II" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 3, 1942, pp. 319-346.

[28] Cassirer, Ernst, "Giovanni Pico della Mirandola. Part II" en *op. cit.*, p. 333.

[29] "*What here sets up as the distinctive privilege of man is the almost unlimited power of self-transformation at his disposal*" (*Ibíd.*, p. 331, cursivas en el original).

tema principal que ensaya aquí Pico tiene su punto culminante, y su más audaz apuesta, en este momento autotélico o auto-constructivo del hombre "que se forja, se construye y se transforma a sí mismo".[30] Sin embargo, al conceder al hombre tales infinitas posibilidades el filósofo renacentista debía, al mismo tiempo, denegarle su inscripción en una noción distintiva y fija de "naturaleza humana". De allí que el "artífice de sí mismo" aquí exaltado, sea necesariamente un ser con un grado eminente de indeterminación, una "obra de perfil indefinido" (*indiscretae opus imaginis*),[31] o aún, debido a su inherente e infinita permutabilidad, un "camaleón" (*chamaleonta*).[32] Tal visión resultaba consistente con la orientación de los desarrollos tempranos de Cassirer en "Concepto de substancia y concepto de función" (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*) dirigidos a impugnar el marco sustancialista de la explicación científica y a proponer en su lugar un marco puramente funcionalista. Y, aquella perspectiva funcionalista que en el texto de 1910 se argumentaba exclusivamente para su aplicación al campo cognitivo-científico, a fines de la década del cuarenta obtiene su versión antropológico-filosófica: "si existe alguna definición de la naturaleza del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional*".[33]

Leo Strauss, en cambio, siempre mostró una marcada preocupación por la preservación de lo que él denominó "las características permanentes de la humanidad" ("*permanent characteristics of humani-*

---

30 Mirandola, Giovanni Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008, p. 211.

31 *Ibíd.*, p. 207.

32 *Ibíd.*, p. 209.

33 AF 107-108.

ty")[34] que en su opinión se encontraban en grave riesgo a causa de la emergencia del historicismo y la subsecuente pérdida de un marco normativo pre-moderno. La particular atención dispensada por Strauss al pensamiento político de Maquiavelo parece guardar, en nuestra opinión, relación con el conjunto de estas preocupaciones concernientes a la posibilidad de una amenaza siempre presente sobre los "caracteres permanentes de la humanidad". Para Strauss la nueva perspectiva habilitada por la antropología del Renacimiento al situar la naturaleza humana "en un punto arquimediano fuera de la naturaleza", promocionaba un peligroso ideal del hombre como "una materia infinitamente maleable":

> La buena sociedad en el nuevo sentido es posible siempre y cuando parta de que los hombres de cerebro suficiente puedan transformar a la mayor parte de la gente corrupta, la más corrupta materia, en incorrupta por la juiciosa aplicación de la fuerza necesaria. Puesto que el hombre no está por naturaleza ordenado hacia fines fijos, él es como si fuera infinitamente maleable.[35]

Sugestivamente Strauss utiliza aquí el término "maleable", el mismo elegido por Mussolini (*malleabile*) para aludir a la particular relación del líder con el pueblo, a través de una clara analogía estética del

[34] Strauss, Leo, "What is Political Philosophy" en *What is Political Philosophy?*, *op. cit.*, p. 26. Con todo, la preocupación de Leo Strauss por la preservación de las "características permanentes de la naturaleza humana" no significa en su caso sostener una tesis fuerte acerca de la existencia de una "naturaleza humana". En *Natural Right and History* Strauss distingue claramente la "naturaleza humana" de la "virtud humana" considerando sólo a esta última como un motivo pertinente de la filosofía: "*human nature is one thing, virtue or the perfection of human nature is other*". *Cf.* Strauss, Leo, *Natural Right and History University*, Chicago y Londres, Chicago Press, 1965, p. 145.

[35] Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 297.

modo en que el artista vuelve maleable su materia.[36]

En un sentido general, el contraste en las evaluaciones de Cassirer y Strauss acerca del pensamiento filosófico y político del Renacimiento italiano expresaba sus respectivas posiciones en relación al horizonte de la tradición liberal alemana y en un sentido más específico respecto a la experiencia histórica de una *Bildungsbürgertum* judeo-alemana.

III. El alcance del momento estético del pensamiento de Ernst Cassirer

Aunque la caracterización de *Ästhetizismus* es presentada por Leo Strauss como un cargo, gran parte de las lecturas contemporáneas han ponderado el término en su aplicación a la comprensión de la obra de Cassirrer. Así, Birgit Recki[37] extrae un sentido positivo del término "esteticista" (*Ästhetiker*) como indicación de un alcance mayor de la obra de Cassirer. Si bien es cierto que el filósofo nunca dedicó una monografía al tratamiento sistemático de los problemas estéticos, desde muy temprano esta dimensión estuvo presente. Ya durante los tempranos años en que enseñó en la Universidad de Hamburgo y frecuentó la Biblioteca Warburg, Cassirer publicaba en la prestigiosa

[36] Falasca-Zamponi, Simonetta, *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley-Los Ángeles y Londres, University of California, 2000, p. 22. La figura de la "maleabilidad" en su contexto estético-político schilleriano, también encontró en el temprano sionismo su momento de recepción. En un trabajo de 1901, Martin Buber propone con carácter programático la idea schilleriana de un Estado estético, *Ästhetischer Staat*, a través de la metáfora de la creación escultórica del pueblo: "Ver en nuestra gente el material para una estatua y no te confundas porque el material no es de mármol de Paros o Carrara que resiste" ("*In seinen Volke das Material für reine Statue sehen, und sichen nicht dadurch verwirren Lassen, dass dieses Material nich Marmor von Carrara, sondem zähes schwerfälliges, widerstresebendes Gestein ist*"). *Cf.* Buber, Martin, *The First Buber: Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Nueva York, Syracuse University Press, 1999, p. 107.

[37] *Cf.* Recki, Birgit, "Die Fülle des Lebens. Ernst Cassirer als Ästhetiker" en Früchtl, Josef y Moog-Grünewald, Maria (eds.), *Ästhetik in metaphysic kritischen Zeiten*, Hamburgo, Meiner, 2007, pp. 225-239.

Zeitschriftfür Ästhetikund Allgemeine Kunstwissenschaft –dirigida por Max Dessoir– trabajos sobre el problema cognitivo del espacio estético y sobre la teoría del símbolo en Goethe –entre ellos, sobre todo "Goethes Pandora" (1924), "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehungder neueren Philosophie" (1927) y "Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum" (1931).[38] Pero, sobre todo, fueron las afirmaciones sobre la matriz estética de la noción de "formas simbólicas" las que justificarían la caracterización de "esteticismo" al conjunto de la obra de Cassirer. Esta importante idea acerca de la procedencia originalmente estética de toda las "formas simbólicas" se encuentra ya presente en una conferencia publicada en 1923 como "Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften"[39] –brindada por Cassirer en la Biblioteca Warburg en 1922 en la que el "concepto de símbolo" (*Symbolbegriff*) es remitido en términos generales a la obra Goethe, Schelling y Hegel, y en términos específicos a la obra del hegeliano Friedrich Theodor Vischer quien había adoptado la noción de "símbolo" como fundamento de la estética. Cassirer manifestaba allí que él deseaba expandir la concepción estética de Vischer a una noción más amplia que pudiera cubrir cada forma del espíritu humano –no sólo del arte– extendiéndose hacia el lenguaje y el mundo mítico.[40]

Sin embargo, la presencia de la dimensión estética en las formas simbólicas no solo se reconoce en el nivel "genético" de su configuración y procedencia sino sobre todo en términos de su *función*, es decir de su lugar en el sistema de relevamientos –entre el mito, el lenguaje y la ciencia– que organiza el movimiento del mundo simbólico de la cultura humana. En términos de su *función* la instancia estética cobra relevancia crucial en su función

[38] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space" en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, trad. Steve G. Lofts y Antonio Calcagno, New Haven y Londres, Yale University Press, 2013, pp. 317-333.

[39] *Cf.* CE 169.

[40] *Cf.* CE 169-200.

de pasaje o ruptura del enraizamiento del hombre en el espacio vital y del subsecuente ingreso al mundo de la objetividad de las estructuras y relaciones puras (*System der reiner Funktions –und Beziehungszusammenhäge*).[41]

La modalidad de este pasaje adquiere un fuerte sentido normativo al ser formulado en términos de liberación. Precisamente, el argumento acerca de la naturaleza liberadora del arte en relación al ámbito del mito cierra su trabajo de 1924 "Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen": "La imagen sólo alcanza su función puramente representativa y específicamente estética cuando el círculo mágico, al que lo limita la conciencia mítica, es roto".[42] Así, la ruptura del "círculo mágico" permite "una vida [del lenguaje] ya no sujeta a lo mítico, sino *estéticamente liberada*".[43]

Cassirer vuelve sobre la cuestión durante el debate con Heidegger en Davos en 1929:

> Si se considera que por encima de este espacio expresivo [del mito] se construye el espacio representativo del arte [*über diesem Ausdrucksraum der künstlerische Dartellungsraum*], y finalmente, el espacio representativo propio de la matemática y de la física, se reconoce ahí esa trascendencia singular [*jeneeigentümliche Transzendenz*] en la que el hombre, gracias a la energía simbolizante que le es propia, se comprende él mismo en su mundo y comprende el mundo en él.[44]

La tesis avanzada por Cassirer respecto de la capacidad que la esfera estética exhibiría para trascender o romper con la atmósfera mítica recibe un tratamiento más complejo en las páginas

41 *Cf.* DVRc 73.

42 Cassirer, Ernst, "Language and Myth: A Contribution to the Problem of the Names of the Gods" en *The Warburg Years*, *op. cit.*, p. 212. [LM 155].

43 *Ibíd.*, p. 213 [LM 155].

44 DVRc 72-73.

finales del segundo tomo de *La filosofía de las formas simbólicas*. Efectivamente, en las páginas dedicadas a la "dialéctica de la conciencia mítica" la capacidad asignada a la esfera estética de quebrar el pensamiento mítico cobra especial significado al ser contrastada con la opuesta incapacidad que Cassirer le atribuye a la conciencia religiosa de poder ejecutar ese mismo movimiento. Efectivamente, según Cassirer, aunque la lógica de la conciencia religiosa logra poner en crisis la forma del mito al introducir una antítesis entre la "significación" y la "imagen" –allí donde el mito identificaba ambas–, la conciencia religiosa y su crisis no permiten el relevo y superación de la conciencia mítica: "La conciencia religiosa se sigue caracterizando porque en ella nunca cesa el conflicto entre el puro contenido significativo que entraña, y la expresión plástica de ese mismo contenido".[45]

Aunque la conciencia religiosa ha discriminado las esferas del "significado" y de la "imagen", esta última se mantiene inherentemente ligada a la dimensión del significado, su legalidad depende de la pregunta por su verdad. En una dirección diferente, la imagen en la esfera estética es indiferente a la existencia de su objeto y ya no depende de la verdad de su significado.[46]

Dada esta prescindencia, la esfera estética es la única capaz de cumplir la salida del mito: "La conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema".[47] El privilegio diferencial de la condición estética de la imagen respecto a su condición religiosa reside en que en la primera su significación puramente inmanente vuelve irrelevante cualquier pregunta por la verdad de su objeto. Al confesarse ilusoria, la imagen estéti-

45 FFSII 117.

46 Esta distinción entre mito y estética es enfatizada a partir de un criterio kantiano: "la contemplación estética es por completo indiferente a la existencia o inexistencia de su objeto, pero, precisamente, semejante indiferencia es por entero ajena a la imaginación mítica" [AF 117].

47 FFSII 308.

ca "tiene su propia verdad, posee su legalidad propia".[48] De este modo, las imágenes al tornarse inmanentes y conscientemente ilusorias ya no se ponen como "una cosa independiente frente al espíritu" sino que adquieren el carácter de "una pura expresión de su propia fuerza creadora".[49]

Esta presentación de dos clases diferentes de "ilusión" [*Illusion*], cuya distinción descansa en que la primera –la religiosa– no se comprende como tal, mientras que la segunda –la artística– sí lo hace, es compartida por la obra temprana de Sigmund Freud sobre todo en "El porvenir de una ilusión" (1927)[50] y en trabajos precedentes sobre el arte del Renacimiento –"Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" (1910)[51] y "El Moisés de Miguel Ángel" (1914).[52] Ambos autores, durante un periodo similar, depositaron su confianza en el momento del arte para, usando un término de Hans Blumenberg, "re-ocupar" el lugar del pensamiento mítico o religioso. La dinámica de esta lógica de relevos –y sobre todo su dirección teleológica– les otorgará a las narrativas de Cassirer y de Freud su cualidad secular o ilustrada.[53]

Pero será en su trabajo de 1931 "Espacio mítico, estético y teórico" ("Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum") que Cassirer establezca con claridad, en el contexto de su esquema de la filosofía de la cultura, la condición de forma *a priori* constructiva que exhibe la estética. En este trabajo el momento estético indica un tipo particular de organización

48 *Ibíd.* 318-319.

49 *Ibíd.* 319.

50 *Cf.* Freud, Sigmund, "El porvenir de una ilusión" en *Obras completas,* Vol. XXI, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 1-55.

51 *Cf.* Freud, Sigmund, "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" en *Obras completas,* Vol. XI, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 53-127.

52 *Cf.* Freud, Sigmund, "El Moisés de Miguel Ángel" en *Obras completas,* Vol. XIII, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 217-242.

53 Victoria Kahn desarrolla de manera sobresaliente este argumento en su libro *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2014 (*Cf.* pp. 115-146).

y formación del espacio que Cassirer denominará el "espacio presentativo" (*Darstellungsraum*) y que se distinguirá de la configuración del espacio que provee el mito –"espacio expresivo" (*Ausdruckraum*)– y del que provee la ciencia- "espacio significativo" (*Badeutungnsraum*). Para los tres tipos de espacio Cassirer reconoce una misma ley de formación: la proyección de un tipo de *distanciamiento* respecto de "lo inmediatamente dado" (*primär vorhanden*).[54] Tal distanciamiento funciona de modo progresivo hacia niveles cada vez de mayor abstracción y complejidad simbólica, desde el espacio mítico al espacio lógico-científico.[55] A su vez, el movimiento progresivo de distanciamiento significa en su despliegue la obtención de una ganancia progresiva de objetividad: "Pues como contenido de la presentación artística, el objeto (*Objekt*) cambia a una nueva distancia, se aleja del yo; solamente haciendo esto gana su propio ser independiente y crea una nueva forma de "objetividad".[56] Pero, en un aspecto que nos interesa destacar, el movimiento creciente de distanciamiento y abstracción no sólo comporta una ganancia de objetividad sino que también supone una dimensión normativa en términos de adquisición de un "nuevo grado de libertad": "En el espacio estético, sin embargo, los sentimientos y la fantasía oscilan en un nivel diferente y, cuando se lo compara con el mundo del mito, hemos ciertamente alcanzado un nuevo grado de libertad".[57]

---

[54] Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlín, Bruno Cassirer, 1910, p. 10. La impugnación de Cassirer del "mito de lo dado" influyó profundamente en la crítica epistemológica de Willfrid Sellars, quien además adoptó el mismo término. *Cf.* Sellars, Willfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind" en Feigl, Herbert y Scriven, Michael (eds.), *The Philosophy of Science*, Vol. I, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329.

[55] No se trata sin embargo de una sucesión lineal. Para un desarrollo esclarecedor de este punto, *Cf.* Hagelstein, Maud, "L'art entre mythe et raison (Warburg/Cassirer)" en Vliet, Muriel van (ed.), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2010, pp. 176-189.

[56] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space (1931)" en *The Warburg Years*, *op. cit.*, p. 328.

[57] *Ibídem.* Las páginas finales del segundo tomo de *La filosofía de las formas simbólicas* exhiben el mismo argumento sobre la capacidad de la esfera estética de desligarse de la esfera mítica: "Frente a la realidad empírica de las cosas, esas imágenes confiesan ser «ilusión», pero esta ilusión tiene su propia verdad, puesto que posee su legalidad propia. Al retornar a esta legalidad surge una nueva libertad de la conciencia" (FFSII 318-319).

Por lo tanto el momento estético debido a su alegada capacidad para quebrar la adherencia a la atmósfera o "campo de fuerzas" (*Kraftfelder*)[58] del espacio mítico implica una condición normativa al suscitar la adquisición de un nuevo grado de libertad. Tal perspectiva estética de la libertad encuentra respaldo en las elaboraciones de Kant acerca de la "libre legalidad de la imaginación"[59] y las posteriores puntualizaciones de Schiller sobre la "libertad estética" (*asthetische Freyheit*).[60] En relación a esta tradición convocada por Cassirer el interés principal recae sobre la noción de Schiller de "reflexión" (*Reflexion*)[61] como puesta a distancia del objeto en relación al mundo inmediato circundante. Cassirer cita a este respecto un fragmento de la carta vigesimoquinta de las *Cartas sobre la educación estética del hombre:* "Mientras que el apetito vehemente aprehende directamente su objeto, la contemplación aleja (*in die Ferne*) el suyo de sí y, al protegerlo de la pasión, lo convierte en su propiedad verdadera".[62]

En el mismo párrafo Cassirer gira su atención hacia una decisiva inflexión política que Schiller le otorga a su noción de "reflexión" cuando éste afirma que "la contemplación (o reflexión) es la primera relación liberal (*dar erste liberale Verhältniss*) del

58 Cassirer, Ernst, "Language and Myth" en *The Warburg Years*, *op. cit.*, p. 183 [LM 127].

59 Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. José Róvira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 84 (§ 22).

60 *Cf.* Schiller, Friedrich, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 267-278.

61 En el curso de su empresa filosófica Cassirer recupera la categoría de "reflexión" no sólo del texto de Friedrich Schelling sino particularmente de la crítica de Johann Gottfried von Herder a la teoría del lenguaje de la Ilustración como un mero instrumento pasivo aplicado organizar un universo de objetos pre-dados. La "reflexión" tal como es rescatada por Cassirer de las formulaciones de Herder en *Abhandlungüber den Ursprung der Sprache* (1772), permite devolverle al lenguaje su capacidad espontanea de configurar mundos (*Cf.* FFSI 105).

62 Schiller, Friedrich, *Kallias*, *op. cit.*, p. 333.

hombre con el mundo que le rodea".[63]

En estas líneas es posible identificar no sólo la capacidad que retendría la esfera estética de romper con la atmósfera mítico-religiosa, sino también la distinción de un tipo particular de relación con el mundo que aquí recibirá la valencia política precisa de "liberal".[64] Si, como aquí se afirma, la esfera estética puede propiciar una "relación liberal" con el mundo, esta posibilidad descansa en la naturaleza de aquella de proyectar una cierta distancia. Por tanto, a la clase de liberalismo que Cassirer propone aquí le conviene la caracterización de "liberalismo de la distancia".[65] Pero es, sobre todo, la noción de "individualidad estética", que Cassirer recoge de Alexander von Humboldt, aquella que mejor permite observar la articulación del pensamiento político liberal con la esfera estética. La noción de "individualidad estética" tuvo un desempeño crucial en los desarrollos del liberalismo político de Humboldt al otorgarle a éste un sesgo distintivo respecto, sobre todo, de la tradición liberal que tuvo lugar a partir de los trabajos de Locke. Más precisamente, la apelación de Humboldt al momento estético de la individualidad significaba en palabras de Cassirer que el liberalismo, en este caso, no consistía en "el derecho a la libertad

63 *Ibídem*. Una perspectiva radicalmente contraria puede encontrarse en los análisis de Paul de Man quien pone en relación la estética schilleriana con las ideologías estéticas totalitarias (*Cf.* de Man, Paul, *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Altaya, 2000, pp. 119-220). Para una discusión sobre este punto, *Cf.* Kaiser, David A., *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 39-58.

64 *Cf.* Curthoys, Ned, *The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*, Nueva York, Berghahn Books, 2013.

65 *Cf.* Heidenreich, Felix, "Ein Liberalismus der Distanz. Zu den ideen politischen Aspekten der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs" en *Journal Phänomenologie*, Vol. 35, 2011, pp. 52-65. El término "liberalismo de la distancia" (*Liberalismus der Distanz*) es utilizado por Felix Heidenreich en relación con Hans Blumenberg quien, a su vez, había encontrado en Cassirer indicaciones fundamentales para el desarrollo de este concepto. Por otra parte, Hans Lindahl ha puesto en relación, de manera muy consistente, el proceso de distanciamiento en Cassirer con los desarrollos de filosofía política de Claude Lefort. *Cf.* Lindahl, Hans, "Democracy and the Symbolic Constitution of Society" en *Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Vol. 11, N° 1, 1998, pp. 12-37.

dentro de una esfera especifica individual amurallada, como en el caso de la libertad de conciencia o de la libertad de pensamiento", sino en el fundamental "derecho a la diferencia" (*Eigentümlichkeit*).[66]

Como hemos intentado mostrar, el cargo de esteticismo que Leo Strauss dirigió a *El mito del Estado* de Cassirer parecía resumir las ansiedades que Leo Strauss proyectaba sobre el conjunto de la filosofía de las formas simbólicas: el temor al carácter auto-formativo de la personalidad en los términos del ideal de la *Bildung* y el temor a la historicidad de las formas simbólicas como un peligro siempre en ciernes sobre las "características permanentes de la humanidad". Ambos aspectos parecían estar cubiertos por la denominación de esteticismo.[67] Sin embargo, Strauss al indicar con agudeza el sesgo estético que subtendía la entera obra especulativa de Cassirer, pareció no advertir en ese mismo sesgo el carácter político que le era inherente.[68]

---

66 Cassirer, Ernst, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, p. 329. Para una lectura de la inspiración política del pensamiento de Cassirer en relación a la tradición del pensamiento político de Alexander von Humboldt, *Cf.* Moynahan, Gregory B., "Liberty and the «Coming-into-Being» of Natural Law: Hans Kelsen and Ernst Cassirer" en Breckman, Warren, Gordon, Peter E. y Moses, A. Dirk (eds.), *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory: Essays in Honor of Martin Jay*, Nueva York y Oxford, Berghah Books, 2009, pp. 58-59. Para una perspectiva sobre la vía alemana del pensamiento liberal en contraste con la tradición inglesa, *Cf.* Krieger, Leonard, *German Idea of Freedom: History of a Political Tradition from the Reformation to 1871*, Boston, Beacon Press, 1957.

67 Las ansiedades proyectadas sobre la dimensión estética en el contexto de la República de Weimar y su relación con las alternativas teológico-políticas del periodo son analizadas en Nirenberg, David, *Aesthetic Theology and its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics*, Waltham, Brandeis University Press, 2015.

68 En esta cuestión es útil recurrir a la cuidadosa distinción que propone Anthony J. Cascardi entre "esteticismo liberal" y "liberalismo estético" en *The Subjects of Modernity*, Cambridge, University Press, 1992, p. 302.

CAPÍTULO 6

Pellegrino Favuzzi

FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y MITO POLÍTICO

CAPÍTULO 6

FILOSOFÍA DE LA CULTURA Y MITO POLÍTICO

LA CRÍTICA DE ERNST CASSIRER SOBRE LA RAZÓN MÍTICO-POLÍTICA

Pellegrino Favuzzi

Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin

1. Introducción

La filosofía política de Ernst Cassirer continúa siendo una cuestión polémica en la investigación,[1] y especialmente en lo que se refiere a su último estudio político, *El mito del Estado*, un análisis cultural filosófico (*kulturphilosophische Analyse*) acerca de los postulados intelectuales del "totalitarismo", lo cual ha generado dudas debido a la "evasión de problemas fundamentales" y ha encontrado severas críticas como "respuesta inapropiada" y "discusión irresoluta" del mito

[1] *Cf.* Lipton, David, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto, Toronto University Press, 1978; Henry, Barbara, *Libertà e mito in Cassirer*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986; Krois, John M., *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1987; Rudolph, Enno y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburgo, Meiner, 1995; Rudolph, Enno (ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburgo, Meiner, 1999; Lüddecke, Dirk, *Staat–Mythos–Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Würzburg, Ergon, 2003; Möckel, Christian, "Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat" en Wischke, Mirko (ed.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc, Univerzita Palackéhov Olomouci, 2005, pp. 50-73; Parkhomenko, Roman, *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Karlsruhe, KIT Scientific Publishing, 2007; Lüddecke, Dirk y Englmann, Felicia (eds.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Baden Baden, Nomos, 2015. Para una historia de la recepción de estos aspectos, fuera de la investigación de Cassirer, *Cf.*, Favuzzi, Pellegrino, *Cultura e stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer – Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers*, tesis doctoral, Padua/Berlín, Universidad de Padua/Universidad Humboldt, 2013, esp. pp. 11-46.

político moderno.[2]

No hay duda de que se trata de una obra problemática: *El mito del Estado* apareció póstumamente en octubre de 1946, a más de un año de la muerte de Cassirer, y a pesar de que durante mucho tiempo fue presentado y recibido como un trabajo terminado, es posible constatar que la edición de materiales póstumos requiere de forma cada vez más

[2] Cf. Voegelin, Eric, "Review of The Myth of the State" en Journal of Politics, Vol. 9, N° 3, 1947, pp. 445-447 y Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" en *Social Research*, Vol. 14, N° 1, 1947, pp. 125-128. Para los detalles bibliográficos sobre las reseñas más importantes de *El mito del Estado*, *Cf.* Eggers, Walter y Mayer, Sigrid (eds.), *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, Nueva York y Londres, Garland Publishing, 1988, pp. 358-363. Hace algunos años, Joseph Mali se refirió nuevamente a *El Mito del Estado* en términos de "un ocioso ejercicio filosófico-histórico, en lugar de uno político-histórico" en "The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory" en Barash, Jeffrey A. (ed.), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, pp. 145 y ss. También están enfocados en *El mito del Estado* los estudios de Capeillières, Fabien, "Cassirer penseur politique. «The Myth of the State» contre «Der Mythus des 20. Jahrhunderts»" en *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Vol. 24, 1994, pp. 175-204; Flood, Christopher G., "Case Studies in Mythopoietic Narrative. A Note on Cassirer as Mythmaker" en *Political Myth. A Theoretical Introduction*, Nueva York, Garland, 1996, pp. 257-275; Bottici, Chiara, "Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza" en *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, 2009, pp. 365-382; Jürgens, Andreas, *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Munich, Fink Wilhelm, 2012; Acham, Karl, "Die Mythisierung des Staates. Ernst Cassirers Kritik des Totalitarismus" en Giel, Joanna (ed.), *Ernst Cassirer zwischen Mythos und Wissenschaft*, Breslau, Polskie Forum Filozoficzne, 2015, pp. 19-56.

urgente su revisión filológica.[3] Inclusive la estructuración y las proporciones de los componentes individuales comparados entre sí dan la impresión de que estos son los primeros pasos importantes dentro de un plan más amplio: la cuestión crucial de "El mito del siglo XX" es contraria al ambicioso título de la última parte, el cual fue examinado únicamente en el breve capítulo final: "La técnica de los mitos políticos modernos", mientras que las dos primeras partes principales sobre el mito y el Estado, debido a su forma de presentación histórico-ideológica, actúan más bien como una introducción al tema básico.[4]

De todas formas, si nos limitamos al simple reconocimiento de estas inconsistencias, no se hace justicia al pensamiento político del último Cassirer. La aparente imperfección de su controversia sobre la política moderna no debería inducir a desconocer su intención sistemática o incluso a considerarla en vano. Así como al igual que con toda su filosofía es necesario tener cierta precaución en vista de la com-

---

3 Principalmente se tiene en cuenta el manuscrito "The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century" [título editorial] en ECP (Signatur GEN MSS 98, Serie II, Caja 20, Carpetas 384-385), publicado en ECN 9, pp. 167-225. Este texto completo se remonta a la fase más temprana de la elaboración de *El mito del Estado* (1943-1944) y, a pesar del título, contiene también referencias textuales y de contenido de la primera y la segunda parte del libro. *Cf.* "Editorischen Hinweise" en ECN 9, pp. 343-347 y Jürgens, Andreas, *op. cit.*, pp. 118 y ss. El problema de la génesis de *El mito del Estado* ha despertado hasta ahora poco interés en la investigación. Sin embargo, es casi seguro que la tercera parte de la obra (publicada de 1946) fue lanzada después de una revisión intensiva. A este respecto, es problemática la supresión de apartados en los que Cassirer se expresa explícitamente sobre los problemas ético-políticos del nacionalsocialismo. Aún sigue sin ser claro si los editores estadounidenses o el propio filósofo renunciaron a estas partes por razones sistemáticas o editoriales. Sin lugar a duda, esta variación ha contribuido a debilitar la recepción del trabajo y a que se evite durante mucho tiempo la filosofía política de Cassirer, ya que muchos comentaristas enfatizaron el aparente anacronismo y el carácter irresoluble de sus reflexiones sobre el mito político. El problema con el que nos enfrentamos, en vista de esta situación, se debe aspirar a una parcial o incluso completa edición crítica de *El mito del* Estado –un proyecto en el que el autor del presente ensayo, junto con el editor del póstumo Cassirer, Christian Möckel, hemos estado durante mucho tiempo interesados, aunque no podemos dar una respuesta definitiva sin una meticulosa consideración de los materiales póstumos en New Haven.

4 *Cf.* los comentarios críticos de Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture,* Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 222 y ss.

pleja historia de su recepción,[5] es aún más imprescindible tener esta precaución para atender a su pensamiento político. Los resultados provechosos que han tenido el "Renacimiento de Cassirer" y la "Filología de Cassirer" en los últimos 20 años también se tornan fructíferos aquí para reflexionar sobre la visión del mito político como un problema de la filosofía de la cultura y para reconstruir e interpretar cómo éste se constituye en *El mito del Estado* y en una variedad de pequeños textos de la década de 1940.[6]

De hecho, la investigación de Cassirer desde el comienzo se centra en las relaciones entre las formas culturales del mito, el Estado y la técnica. Se hace especial hincapié "histórica y sistemáticamente" en el "proceso de mitologizar la política", que "alcanzó su cénit" en la era de la ciencia técnica a principios del siglo XX y cuyas "consecuencias prácticas" se hicieron cada vez más visibles.[7] La misma se basa en el tiempo que transcurre entre las dos guerras mundiales, un período de transición de la vida política y social en el que vuelve a ponerse en práctica el poder del pensamiento mítico, y el pensamiento racional se encuentra cada vez más en un segundo plano en la lucha por alcanzar la supremacía y finalmente llevarse la victoria.[8] Esta "capitulación" conduce a un "declive" y "derrocamiento de los valores éticos existentes", ejemplificados por las teorías político-míticas de esa

5 *Cf.* Krois, John M., *Ernst Cassirer, op. cit.*, pp. 2-12; Ferrari, Massimo, "La Cassirer-Renaissance in Europa" en *Studi Kantiani*, Vol. 7, 1994, pp. 111-139.

6 Se quiere referir a los ensayos publicados *Judaism and the Modern Political Myths* (1944A), *The Myth of the State* (1944), *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics* (1946), reimpresos en ECW 24, pp. 197-208, 251-266, 321-334, así como los manuscritos, *Philosophy and Politics* (1944), *Judaism and the Modern Political Myths* (1944B), *The Technique of Our Modern Political Myths* (1945), *Hegel's Theory of the State* (WS 1941-1942), publicados por primera vez en *Symbol, Myth, Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 219-232, 233-241, 242-270, 108-120. Para la edición crítica de los tratados *Judaism and the Modern Political Myths* (1944B) y *Hegel's Theory of the State*, *Cf.* ECN 9, pp. 267-273 y ECN 16, pp. 178-193.

7 *Cf.* la carta de Cassirer a Malte Jacobsson en ECN 18, p. 225. La carta no tiene fecha, pero probablemente se remonta a 1942-1943.

8 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State* en ECW 7, p. 7 [MdE 7].

época, un *Milieu* intelectual del cual Cassirer escribió con una nitidez inusual en un manuscrito designado como "El sábado de las brujas" (*Hexensabbat*) y "Orgía de pensamiento" (*Orgie des Denkens*).[9]

Pero "¿cómo fue posible esta victoria?":[10] esa es la pregunta básica de *El mito del Estado*, que no se efectúa sin una cierta autocrítica.[11] Metódicamente, este tipo de problema aún debe interpretarse en el sentido de una filosofía trascendental de la cultura, que ahora persigue el objetivo de arrojar luz respecto a las condiciones para el éxito de la política mítica en su contraste actual con la política racional. Así, el desempeño sistemático de Cassirer continúa siendo como siempre filosóficamente cultural, y su análisis de los mitos políticos se lleva a cabo como una crítica de la política mítica, la cual, para comprender el sentido de *La filosofía de las formas simbólicas,* amplía la "Crítica de

9 *Cf.* ECN 9, p. 167. Estas expresiones remiten principalmente a Shakespeare y su tragedia *Macbeth,* ya que Cassirer cita dos veces la conocida pieza de las Tres Brujas, "*fair is foul and foul is fair*", para caracterizar en el nacionalsocialismo la transformación política y la regresión cultural en el mito: "Alemania renunció a todas las ideas que habían conformado las fuerzas determinantes de su cultura. [...] Es un verdadero aquelarre: un renacimiento de las concepciones más primitivas, un estallido de pasiones brutales, una orgía de odio y enojo" (ECN 9, p. 193). En este contexto, Cassirer proporciona una de las teorías políticas míticas modernas de Alfred Rosenberg, Adolf Hitler, Houston Stewart Chamberlain y Leopold Ziegler (*Cf.* ECN 9, pp. 198, 215).

10 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 7 [MdE 7]. En una carta a Susanne Langer que data del 8 de abril de 1944, Cassirer resumió el planteamiento del problema de su libro *Über den Ursprung und Charakter der modernen politischen Mythen* de este modo: "Cómo fue posible que el pensamiento mítico, generalmente considerado como primitivo o pre-lógico, de repente pudiese ganar una influencia tan enorme en la configuración de nuestra vida política y social" (ECN 18, p. 232).

11 El mismo Cassirer consideraba ser uno de los "responsables" de haber "subestimado" la fuerza del mito (*The Myth of the State, op. cit.*, p. 291 [MdE 351]). En esta dirección *Cf.* Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 243 y ss., 235.

la razón" en una "Crítica de la cultura".[12]

En este contexto, se pueden discernir tres direcciones básicas de esta cuestión filosófico-cultural, que casi coinciden con la disposición en tres partes de *El mito del Estado.* Para explicar cómo podría haber tenido lugar tal mitologización revolucionaria de la cultura política contemporánea, Cassirer examina primero el mito como tal y, en segundo lugar, la historia del concepto de Estado en la filosofía política europea y en la ciencia. Por un lado, en la pregunta "¿Qué es el mito?" –que sirve como título de la primera parte– se manifiesta la antigua búsqueda socrático-platónica de la esencia de una cosa: en contraste con todos los intentos de explicaciones del concepto de mito en la antropología y los estudios religiosos de esa época, Cassirer ve en esto una primera tarea para precisar su forma inter-

12 Para esta definición programática *Cf.* ECW 11, p. 9. Cassirer comprende su filosofía de la cultura a lo largo de su vida como una reflexión trascendental sobre las diferentes modalidades de la productividad mental (*geistigen Produktivität*), que en su totalidad constituyen un sistema cultural y en virtud del cual la relación básica entre subjetividad y objetividad se produce de acuerdo con la dirección de la formación simbólica. A partir de las enseñanzas de la Escuela de Marburgo, ve la tarea trascendental-filosófica en la investigación analítica-reconstructiva de las condiciones de posibilidad de determinados fenómenos culturales. *Cf.* Ferrari, Massimo, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florenz, Olschki, 1996, pp. 289-332 y Favuzzi, Pellegrino, "Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers" en Krijnen, Christian, Ferrari, Massimo y Fiorato, Pierfrancesco (eds.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, pp. 255-277. Una lectura alternativa es la de John M. Krois, según la cual Cassirer se distanció claramente del neokantismo como filosofía del sujeto o del conocimiento crítico trascendental, para desarrollar una nueva semiótica "crítica del sentido". Cf. Krois, John M., *Ernst Cassirer, op. cit.*, pp. 44, 56, 63 y "Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger" en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Nº 2, 1992, pp. 273-290. Con una interpretación detallada Michael Friedman argumenta que el método trascendental y su aplicación general a los diversos hechos culturales son bastantes significativos para Cassirer, pero su filosofía cultural en conjunto representa "una ruptura decisiva con el neokantismo de Marburgo". Reconoce tres "formas primitivas de la presentación del mundo": el lenguaje, el mito y la técnica, que no puede ser considerada por una mera ampliación de la crítica del conocimiento, sino solo por un tipo de fenomenología en el sentido hegeliano. *Cf.* Friedman, Michael, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000, pp. 89 y ss., 99 y ss. y 132 y ss.

na a través de una "teoría del mito".[13] Por otro lado, se habla de la lucha de siglos entre los poderes de la política mítica y la racional, su reconstrucción de la problemática histórica se encuentra en el centro de las dos voluminosas partes sobre la "La lucha contra el mito en la historia de la teoría política" y el segmento de la tercera parte sobre Carlyle, Gobineau y Hegel. El objetivo principal de este estudio es responder por qué surgió este conflicto, qué fases importantes lo caracterizan, hasta qué punto la victoria del mito político en el siglo XX se preparó durante tanto tiempo y, del mismo modo, estuvo acompañada por la convicción de que en el ámbito de la vida política la normalización racional no es posible.[14] En tercer y último lugar, el capítulo final aborda el problema acerca de qué hizo posible la victoria de una fuerza aparentemente primitiva como el pensamiento mítico en la era de los grandes desarrollos técnicos y científicos, y de hecho, cuáles son los elementos esenciales estructurales y los factores de éxito que finalmente entran en una coordinación peculiar y desconocida de las formas culturales del mito, la política y la tecnología.

Con respecto a esta pregunta de tres partes, el inicio filosófico y cultural de Cassirer en la estructura del mito político debe ser ahora discutido en detalle. A continuación, con el fin de aproximarse a la intención sistemática de su filosofía política tardía, se analizarán y reconstruirán los tres momentos del mito, el problema del Estado y la técnica político-mítica basándose en los argumentos de Cassirer.[15]

2. El mito como forma cultural

13 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, pp. 8 y ss. [MdE 9]. *Cf.* también *Ibíd.*, pp. 37, 39 y ss. y ECW 12, pp. 1-8 y sobre todo 15 y ss.

14 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 7 [MdE 7-8].

15 En esta dirección, vea la contribución lúcida de Knoppe, Thomas, "Philosophische Regressionsanalyse. Ernst Cassirers Mythos des Staates" en Krijnen, Christian, Ferrari, Massimo y Fiorato, Pierfrancesco (eds.), *Kulturphilosophie, op. cit.*, pp. 239-254.

Aunque el mito ha ocupado un lugar firme en el programa sistemático de la filosofía cultural de Cassirer desde principios de la década de 1920, su carácter y su evaluación siguen siendo problemáticos.[16] Por un lado, el mito como forma de pensamiento es un tipo de formación de conceptos (*Begriffsbildung*) en el sentido de la crítica extendida del conocimiento,[17] una función espiritual de la expresión que conforma a la *Filosofía de las formas simbólicas*, y se encuentra bajo este punto de vista al lado de otras formas de cultura como el lenguaje y la ciencia, el arte, la religión y el derecho.[18] Por otra parte, lo mítico se considera la etapa más temprana del desarrollo de todas estas formas de la cultura: si se puede hablar de una fase mítica del lenguaje o de la ciencia desde esta perspectiva, del mismo modo, el mito cultural de la "tierra madre" –y, de hecho, la etapa más primitiva de las formas simbólicas en el sentido de su génesis histórica así como también de su instinto inherente– pueden retornar a este estado original indiferenciado.[19] Otro elemento de tensión emerge particularmente en la década de 1940 en el debate renovado de Cassirer con la antropología de la época. Al hacerlo, el filósofo afirma que el mito no solo puede identificarse con la mitología o con una narrativa, sino más originalmente con un modo mítico de acción y vida, siempre y cuando su verdadera dimensión originaria sea eviden-

16 Para la mitología de Cassirer, *Cf.* Poma, Andrea, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer,* Turín, Pgreco, 1981; Strenski, Ivan, "Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture" en *History of European Ideas*, Vol. 5, 1984, pp. 363-383; Pedersen, Esther O., *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009. Ursula Renz subraya el carácter trascendental-filosófico de la reflexión del mito de Cassirer, así como la continuidad entre sus reflexiones de los años 20 y 40. *Cf.* Renz, Ursula, "From Philosophy to Criticism of Myth. Cassirer's Concept of Myth" en *Synthese*, Vol. 179, Nº 1, 2011, pp. 135-152.

17 *Cf.* ECW 16, pp. 3-74 (esp. 8-12 y 60, donde la investigación de un modo mítico de formación de conceptos sirve como piedra de toque para todo el enfoque conceptual).

18 *Cf. Ibíd.*, pp. 268-315 (esp. 303) y ECW 23, pp. 76-118.

19 *Cf.* ECW 16, pp. 227-312 (esp. 266). Para el problema de la vida futura del mito en otras formas de cultura, consultar Krois, John M., *Ernst Cassirer, op. cit.*, pp. 185 y ss. La ambivalencia del mito es discutida por Recki, Birgit, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, pp. 85 y ss.

ciada en la realización de los rituales.[20] En el segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, esta dimensión práctica-pragmática ya era parte de la caracterización del mito. En *El mito del Estado*, el problema se presenta una vez más al combinar las dos ideas, ya que el mito debe seguir siendo una forma conceptual y un pensamiento conceptual y –en términos de la filosofía trascendental– todavía puede entenderse como una especie de "unidad de lo diverso".[21]

Para aclarar esta paradoja, en la primera parte de *El mito del Estado*, las principales estaciones del análisis cassireriano del mito pueden reutilizarse y ordenarse sistemáticamente.[22] El rasgo esencial de la forma mítica de objetivación se reconoce principalmente aquí en su peculiar noción de experiencia, cuyo contenido consiste esencialmente en sentir. Si bien el mito es una forma de pensamiento y un modo de conceptualización, su síntesis *a priori* está dirigida únicamente a la formación del sentimiento. El mito, en tanto "expresión de sentimiento", se trata del "sentimiento transformado en imágenes",[23] y esta concepción es un testimonio del significativo esfuerzo de Cassirer para desarrollar una comprensión de la emotividad (*Emotionalität*) en el marco de su filosofía de la cultura (*Kulturphilosophie*), en la cual, por una parte, se debe distanciar tanto del intelectualismo tradicional como, por otra parte, del reduccionismo biológico moderno.[24]

Cassirer luego distingue entre una forma de expresión "física" y una "simbólica" con el propósito de hacer claro el hecho de para

20 Sobre el rito mítico como el "elemento dramático" originario *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, pp. 31-32 [MdE 37].

21 *Ibíd.*, p. 39 / p. 53 [MdE 48].

22 Cassirer se refiere repetidamente al problema del mito con el término "paradoja" (*Paradoxie*), *Cf. Ibíd.* pp. 17, 277 [MdE 21, 333]. En esta dirección, *Cf.* también ECW 23, p. 80 y ECW 16, pp. 8 y ss.

23 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 45 [MdE 58].

24 *Cf.* el capítulo sobre "El mito y la psicología de las emociones" en *Ibíd.*, pp. 27-38 [*Ibíd.* 31-47].

qué se realiza la objetivación mítica (*mythische Objektivierung*).[25] Si bien en ambas expresiones se produce una especial tensión emocional, sin embargo, en el caso de la formación simbólica del mito, dicha tensión no solo se disuelve, sino que se condensa en una forma "persistente y duradera".[26] De esta manera, la objetivación mítica sirve como una función de control de las emociones a través de su "institucionalización" y, por lo tanto, como un umbral entre lo natural y lo espiritual, entre las raíces emocionales del ser humano y su actividad mística que se despliega paulatinamente. Como elemento de conexión y mediación, el mito como tal debe compartir los aspectos fundamentales de ambos mundos, y esta doble afiliación se debe, entre otras cosas, al hecho de que la conciencia mítica no logra obtener una determinación firme de la relación básica entre sujeto y objeto y, por consiguiente, todos los productos míticos permanecen suspendidos en un estado de incertidumbre entre diferenciación e indiferenciación.[27]

Esta característica de la forma mítica de objetivación también explica qué sujeto se ve afectado por el mito,[28] ya que no es el individuo, sino una simpatética "comunidad de la vida" (*Gemeinschaft des Lebens*);[29] ésta es la verdadera portadora del mundo emocional mítico. Por esta razón, el mito debe entenderse como un instrumento original para el control institucionalizado de las emociones, adoptando una decisiva función social y política para la creación del orden en las sociedades arcaicas. Sin embargo, este efecto cultural es impulsado por una determinante y poderosa experiencia emocional fundamental del miedo

---

25 *Cf. Ibíd.*, p. 46 [*Ibíd.* 61].

26 *Cf. Ibíd.*, p. 48 [*Ibíd.* 60].

27 Este aspecto ya ha sido subrayado en la década de 1920 en cuanto a los conceptos míticos de espacialidad y temporalidad (*Cf.* ECW 12, pp. 42 y ss., 97, 161) y luego ha sido confirmado en la década de 1940 (*Cf.* ECW 23, p. 89 y ss.).

28 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 48-49 [MdE 60].

29 Cf. *Ibíd.*, p. 40 [*Ibíd.* 55]. *Cf.* ECW 12, pp. 205-257, donde aparece el término "comunidad de los vivos".

a la muerte, por la conciencia de la propia finitud. Teniendo presente esto, Cassirer designa a los ritos originales y las mitologías posteriores como formas de una original "metamorfosis del miedo". Las mismas hacen posible un dominio mítico institucionalizado respecto al miedo a la muerte dentro de la comunidad y, a su vez, aseguran su estabilización. Esto sucede en la medida en que en el mito, el hombre organiza "sus instintos más hondamente arraigados, sus esperanzas y temores".[30] Esta sublimación mítica –como teodicea sociopolítica– es un primer desarrollo cultural insustituible. Sin embargo, su costo implica la afirmación de la centralidad de la comunidad como el espacio humano vital, en el que la mayor diferenciación e individualización son evitadas a causa de la típica tendencia que tiene el mito para homogeneizar.[31]

Mediante los resultados de la investigación etnológica de Malinowski, Cassirer finalmente destaca la coyuntura específica del tiempo, sobre la cual la función del mito tiene efecto. En estas estructuras míticas las comunidades vinculadas no están constantemente impulsadas por emociones poderosas: únicamente cuando la vida de la comunidad se ve abrumada por afectos extraordinarios, solo en tiempos de crisis y estado de excepción, es cuando la tensión emocional aumenta y todos los "medios ordinarios" fallan, y de este modo, el mito vuelve a surgir para restaurar, como última instancia, el orden social.[32] En este sentido, Cassirer lo caracteriza como una función social originaria que opera en situaciones de crisis a través de una institucionalización común del sentimiento vital (*Lebensgefühls*), cuya finalidad es explicar, cómo un retorno del mito en la historia cultural es siempre posible y nunca puede ser rechazado definitivamente. El poder de las emociones

30 *Cf. Ibid.*, p. 49 [*Ibid.* 61].

31 Para el problema de la teodicea política en relación con el concepto del mito, *Cf.* Henry, Barbara, *Libertà e mito in Cassirer, op. cit.*, pp. 151-177.

32 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, pp. 274 y ss. [MdE 328, 352]. Cassirer acentuó este nuevo aspecto a través de la investigación de Malinowski, Bronisław, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, Oxford University Press, 1936.

no se destruye por la objetivación simbólica del mito, sino que solo se mantiene controlada y convertida en obras culturales, dado que el hombre "sigue siendo un animal mítico" y, por lo tanto, el mito es "un elemento duradero en la cultura humana".[33] Siempre que una sociedad entra en crisis y juzga que sus métodos convencionales para dominar los problemas son demasiado débiles o inútiles, comienza el riesgo de una nueva regresión a su fase mítica.[34]

Como es sabido, Cassirer llegó a la conclusión de que se vive "siempre sobre un volcán", que "en todos los momentos críticos de la vida social [...] las fuerzas racionales pierden la seguridad en sí mismas" y que "la ocasión del mito" puede regresar una y otra vez.[35] Dicha reflexión actúa entonces como confirmación de una cierta ambigüedad del concepto de mito en el marco de la filosofía cultural (*Kulturphilosophie*) de Cassirer, en términos de su peligrosidad, aunque al mismo tiempo lo considera como la fuente inagotable e insustituible de la que todas las formas de la cultura extraen su vitalidad. De cualquier manera, esta concepción del mito conduce a la segunda pregunta sobre el problema del Estado: Cassirer vincula sus reflexiones previas sobre el concepto del Estado –remontándose a la época de la Primera Guerra Mundial– con una disposición idealista[36] que junto con el carácter explosivo del mito político moderno evidencia que el motivo básico de toda la historia política puede ser entendido como una lucha dialéctica entre una forma mítica y una forma racional.

---

33 *Cf.* ECN 9, p. 172. *Cf.* Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture*, *op. cit.*, pp. 246 y ss.: "En todas las áreas de la cultura humana [...] el mito aún está presente como un momento suspendido".

34 En sus reflexiones inéditas, Cassirer habla de un nunca asegurado "equilibrio inestable" entre los elementos míticos y "los nuevos poderes constructivos del pensamiento, las nuevas fuerzas éticas, las nuevas energías creativas de la imaginación artística" las cuales son desarrolladas en las etapas posteriores del "organismo de la cultura humana". *Cf.* ECN 9, pp. 172 y ss.

35 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 275 [MdE 331].

36 *Cf.* Ferrari, Massimo, "Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers" en Rudolph, Enno y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, *op. cit.*, pp. 43-62 y Favuzzi, Pellegrino, *Cultura e Stato*, *op. cit.*, pp. 115-222.

3. El pensamiento mítico y racional en la historia de la política

Por medio de su concepto cultural y filosófico del mito, Cassirer examina la historia política como un proceso dialéctico polarizado. Por una parte, existe una tendencia a desmitificar y racionalizar la terminología política, tanto del fundamento teórico de la ciencia política como también de la implementación práctica del concepto del Estado como un aspecto de la razón y la cultura. Por otra, existe una tendencia hacia la mitologización y la emocionalización (*Emotionalisierung*) en la vida política, que se encuentran reflejadas en todas las concepciones mítico-religiosas de la política. Bajo este supuesto histórico-sistemático, Cassirer puede reconstruir la historia del pensamiento político en Europa desde la Antigüedad hasta el presente y a la vez, considerar sus diferentes desarrollos como fases de involución o de progreso hacia una definición idealista del concepto de Estado.

La civilización griega es la primera en distanciarse de las antiguas formas míticas de la comunidad,[37] experimentando así un camino de desmitologización cultural, que es allanada por los presocráticos y que culmina en la filosofía platónica. Porque si bien Platón nunca subestima el papel del mito y del *pathos*, en el caso de la política, aboga por un desarraigo de los elementos míticos y una racionalización del concepto de Estado.[38] Particularmente en *La República* (*Politeia*), se revela su intento de desarrollar, "una teoría del Estado" como un "sistema coherente de pensamiento",[39] centrado en una "idea del Estado de leyes" *(Idee des Gesetzesstaates)* o el "Estado de derecho" (*Staates der Gerechtigkeit*), en el que no hay lugar para las opiniones de la mitología.[40] En este contexto, Cassirer reconoce el primer contraste simbó-

[37] *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 53-54 [MdE 64].

[38] Para la crítica platónica del mito *Cf. Ibíd.*, pp. 66-67 [*Ibíd.* 79].

[39] *Ibíd.*, p. 68 [*Ibíd.* 82-83].

[40] *Cf. Ibíd.*, pp. 70-71 [*Ibíd.* 85-86].

lico de la historia de la cultura política, a saber, la confrontación de Platón con los poetas y sofistas, quienes a pesar de sus concepciones aparentemente contradictorias del mundo, sostienen una resistencia común a esta idea del Estado racional. Los poetas, por un lado, son representantes de la tradición mítica y, en este contexto, opositores de la razón política, su politeísmo conduce a un conflicto constante y su criterio jurídico se basa en un concepto mítico del tiempo o en ese "poder del eterno ayer", con el cual Platón pretende romper a través de su teoría política.[41] Los sofistas, por otro lado, son representantes del concepto del Estado en tanto poder político, fundado sobre la base de una "inagotable voluntad de poder",[42] es decir, sobre la base de la emoción destructiva de la *pleonexia*, que no reconoce límites, como tampoco templanza ni diferenciación, y por ello, se trata de un perfil mítico descrito por Cassirer.[43]

Se considera a Platón, en este sentido, como el artífice de un concepto puramente idealista del Estado en la Antigüedad, y la Edad Media se presenta como una época del renacimiento de la visión mítica-religiosa de la política y de la vida.[44] Según Cassirer, la presentación mítica del pecado original es el único factor subyacente en la cultura medieval que debe llevar a la legitimación del Estado como una expresión de la voluntad divina y un instrumento de redención de la naturaleza humana caída.[45] Sin embargo, la nueva vía tomada por Aquino insiste en la autonomía del mundo natural, que solo es reanudada durante el Renacimiento, allí éste alcanza su independencia mediante

---

41 *Cf. Ibíd.*, pp. 71-72 [*Ibíd.* 87].

42 Cassirer se refiere repetidamente de forma implícita o explícita a Nietzsche (*Cf. Ibíd.*, pp. 43-44, 206, 232, 265 [*Ibíd.* 89-90, 291]).

43 *Cf. Ibíd.*, p. 74 [*Ibíd.* 89]. En este sentido, es significativo que Cassirer alude a "otros impulsos" cuyo poder abrumador conduce "necesariamente a la depravación y la destrucción", y no excluye que dichas formas y emociones culturales "positivas" tengan una función de equilibrio y puedan evitar la totalitaria ejecución de lo "negativo". *Cf.* ECW 24, p. 264 y la última sección de este trabajo.

44 *Cf. Ibíd.*, pp. 77-82 [*Ibíd.* 93-97].

45 *Cf. Ibíd.*, pp. 108-112 [*Ibíd.* 129-133].

una rehabilitación de la realidad terrenal y de la razón.[46] El mundo del pensamiento de los modernos parte de la base de que las mismas leyes universalmente válidas y necesarias deben imperar en todas partes y deben ser consideradas independientemente de Dios mismo.[47] Aunque se trata de una racionalización del mundo, que ahora puede ser impregnada por el pensamiento y ya no puede tolerar ningún misterio mítico-religioso, esta tendencia racionalizadora en la comprensión weberiana (*Weberschen*) sigue siendo un proceso gradual en el que siempre son posibles las fases intermedias y las combinaciones de formas de pensamiento míticas y racionales.[48] En este sentido, Cassirer considera, por un lado, a Maquiavelo como el Galileo de la política, es decir, como el teórico que abandona "la base entera del sistema político medieval"[49] y "todas las ideas e ideales teocráticos anteriores"[50] para sentar las bases de un fundamento racional de la ciencia política, que ya no depende del poder de la tradición o de las ideas míticas y religiosas, sino que concibe al Estado como una esfera cultural autónoma.[51] En esta doctrina, por otro lado, los elementos míticos todavía están presentes, como por ejemplo, la idea de una fuerza de voluntad indefinida para la autoconservación y la autoafirmación del Estado, la naturaleza anfibia del mundo político semihumano, semianimal, así como el papel de la mítica "Fortuna" que atestigua la adquisición y conservación del poder.[52]

A pesar de estas limitaciones, Maquiavelo comienza una nueva desmitologización de la cultura política: que culmina, según la visión

---

46 *Cf. Ibíd.*, pp. 113-116 [*Ibíd.* 133-135].

47 *Cf. Ibíd.*, pp. 163 y ss. [*Ibíd.* 193 y ss.].

48 *Cf.* Paetzold, Heinz, "Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers" en Rudolph, Enno y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer, ed. cit.*, pp. 159-176 (esp. 167 y ss.).

49 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 137 [MdE 162].

50 *Ibíd.*, p. 139 [*Ibíd.* 164-165].

51 *Cf. Ibíd.*, pp. 134-138 [*Ibíd.* 159-164].

52 *Cf. Ibíd.*, pp. 152-161 [*Ibíd.* 185-193].

de Cassirer, con la doctrina de la ley natural y su lucha contra el absolutismo político. El punto de partida de los teóricos del derecho natural es el mismo que en el caso de Maquiavelo. La política es, de hecho, "una vida de emociones y pasiones" que el "pensamiento abstracto" no parece poder "dominar", pero la exigencia de una idealización de estas relaciones a través de una justificación puramente racional del concepto de Estado, también debe considerar la dirección cultural (*Kulturrichtung*) en el sentido de la modernidad (*Geist der Moderne*). Solo en este sentido, Cassirer interpreta el intento sistemático de pensadores como Grotius o Leibniz de "encontrar una matemática de la política" y acompañar "la vida social del hombre" de normas que "tienen la misma validez objetiva y que pueden demostrarse (*Beweisbarkeit*) tan sólidamente como cualquier proposición matemática" pueda tener.[53]

Esto enfatiza en particular el contraste con las supuestas teorías estatales "heterónomas", que Cassirer ve resumidas en la doctrina hobbesiana.[54] Cassirer reconoce el anclaje de Hobbes en la tradición moderna del derecho natural, porque comparte el reclamo metodológico de la racionalización de la ciencia política con su deducción "genética" y su doctrina contractual.[55] Sin embargo, este acuerdo de principios se rompe tajantemente por interpretaciones contrarias e incompatibles dentro de la misma doctrina contractual: la idea de los derechos humanos inalienables juega un papel indispensable para Grotius y Leibniz, dado que limita el poder político y no puede ser abolida de ningún modo, con Hobbes, el contrato original evoca un Leviatán o un "Dios mortal", cuya "voluntad" es "ilimitada" y cuyo poder anula las libertades individuales fundamentales para que "los individuos ya no existan como seres independientes". Esta alusión a la imposibilidad de limitar el poder y a no poder determinar las diferencias entre los individuos,

---

53 *Ibíd.*, pp. 164-165 [*Ibíd.* 196]. En 1902, Cassirer subrayó este positivo rol de la ley natural entendida de modo "idealista" en su anterior *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (*Cf.* ECW 1, pp. 403-411).

54 *Cf. Ibíd.*, pp. 165 y ss. [*Ibíd.* 195 y ss.].

55 Cf. *Ibíd.* p. 172 [*Ibíd.* 206].

remite, como en el caso de los sofistas, a la recaída de la teoría en lo mítico-político. En su trascendencia, el "soberano absoluto" hobbesiano se convierte en el representante universal irrevocable e irresistible del pueblo, "la voluntad social" está "encarnada en el gobernante del Estado" y en esta identidad entre el cuerpo del Estado y la realidad de los individuos, toda diferencia desaparece míticamente, la individualidad con sus derechos son nuevamente anulados, como en la forma de comunidad mítica.[56]

Esta batalla de ideas entre la ley natural y la teología política se convierte, en el siglo siguiente, en parte de la disputa entre la Ilustración y la teoría política romántica. Cabe recordar que Cassirer considera la Ilustración como la cumbre histórico-intelectual de la racionalización moderna de la cultura y, por lo tanto, de la desmitologización de la política. Precisa que las ideas ético-políticas de la época de la Ilustración no son nuevas, sino que provienen de la tradición del derecho natural. Los intelectuales ilustrados, sin embargo, han intentado poner en práctica estas ideas reformando la práctica político-social y erradicando las raíces mítico-religiosas de la política.[57]

Sin embargo, el romanticismo trae consigo un cambio decisivo, porque con él tiene lugar una rehabilitación del mito en todas las áreas de la vida cultural, sobre todo en los puntos de vista de la historia y la política: el mito no se entiende como la mera alucinación de una mente primitiva, sino como un órgano de conocimiento y verdad universal.[58] La efervescencia mítica en esta cultura política no solo se

---

56 *Cf. Ibíd.*, p. 173 [*Ibíd.* 209].

57 *Cf. Ibíd*, pp. 175-176 [*Ibíd.* 216].

58 *Cf. Ibíd.*, pp. 178 y ss. [*Ibíd.* 216 y ss.] y Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture*, *op. cit.*, pp. 224 y ss. Para el romanticismo político como una recaída histórica y una eliminación sistemática del concepto idealista del Estado, *Cf.* las consideraciones de *Freiheit und Form* de 1916 (ECW 7, pp. 373-274). Esto no impide que Cassirer integre positivamente la filosofía romántica de la mitología en su concepción filosófica y cultural del mito desarrollado en la década de 1920 (*Cf.* ECW 9, pp. 352 y ss. y ECW 12, pp. 6-18).

debe a los idealismos y nacionalismos poéticos de Novalis y Friedrich Schlegel, sino también a aquellas enseñanzas que Cassirer aborda en la tercera parte de *El mito del Estado:* el mito del liderazgo (*Führertums*) en Carlyle y el mito de la raza (*Mythos der Rasse*) –ambos totalitarios– así como también a partir de ello, es posible encontrar en Gobineau una potencia cultural destructiva u opresiva;[59] la filosofía del derecho y del Estado de Hegel como un renacimiento de la teología política y, finalmente, el retorno del fatalismo cultural en la "astrología de la historia" de Oswald Spengler, así como en la filosofía existencial del "estar arrojado" (*Geworfenheit*) de Martin Heidegger.[60] Cassirer considera que el pensamiento político de Hegel es la culminación simbólica de esta renovada mitologización del concepto de Estado, lo considera el artífice del moderno "Mito del Estado", ya que toda su filosofía debe considerarse como la secularización de la trascendencia religiosa y como un "racionalismo cristiano".[61] En este contexto, Hegel puede hablar del Estado como la encarnación de Dios en la historia del mundo, y como la esencia (*Wesen*) donde se puede asir de manera integral todas las determinaciones subjetivas e intersubjetivas, asimismo es un poder no restringido dentro y fuera o en relación con sus miembros y con otros países miembros.[62]

La referencia a este renovado giro en la historia cultural moderna es crucial para toda la estrategia de razonamiento de Cassirer, según la cual todo lo desarrollado teóricamente en el siglo XIX será, en el siglo siguiente, absorbido, potenciado e instrumentalizado en la política

---

59 En sus reflexiones inéditas, Cassirer esboza una genealogía del "mito racial" "desde Gobineau, Houston Stewart Chamberlain hasta Hitler y Rosenberg" (*Cf.* ECN 9, p. 198). En el pequeño manuscrito *Racen-Mythos* se habla de un "descenso claro y terrible", puesto que Chamberlain y su obra, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts* 1899, han desempeñado un rol importante para instrumentalizar y propagar políticamente las ideas de un "verdadero historiador" como Carlyle, así como aquello "tan fantástico" de Gobineau (*Cf.* ECN 9, pp. 225-227).

60 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 286 y ss. [MdE 345-347].

61 *Cf. Ibíd.*, pp. 256-257 [*Ibíd.* 308].

62 *Cf. Ibíd.*, pp. 264-265 [*Ibíd.* 313-314].

totalitaria, especialmente el feroz ataque contra la teoría de los derechos naturales.[63] La reconstrucción detallada de estas diversas contribuciones es, por lo tanto, considerada sin ambigüedades como una genealogía histórico-sistemática de los mitos políticos del siglo XX. Sin embargo, el relato de Cassirer termina desconcertantemente con una absolución del romanticismo político,[64] asumiendo que todos estos autores y sus enseñanzas no son responsables de las tremendas consecuencias del totalitarismo.[65] Aunque la mitologización de la cultura a partir del siglo XIX ha sido un componente importante para explicar el problema básico en *El mito del Estado*, la cual según Cassirer no está respaldada por ninguna intención política-práctica, su impronta "apolítica" cumple, por así decirlo, con una función paradójica e inmuni-

---

63 *Cf. Ibíd.*, p. 142 [*Ibíd.* 209].

64 La peculiaridad de esta estrategia de argumentación polemiza con Lübbe, Hermann, "Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts" en *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1989, pp. 275-285 (esp. 283-285).

65 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 183-184 [MdE 267-268] y ECN 9, p. 181. Allí, Cassirer polemiza contra la tesis ampliamente difundida en la "literatura reciente" según la cual "el romanticismo ha producido el concepto del «Estado totalitario»" y remite a Viereck, Peter, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler*, Nueva York, Knopf, 1941 y Lovejoy, Arthur, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, 1941, pp. 257-278. En la misma dirección, pero mucho más detallada que en *El mito del Estado,* están las reflexiones del manuscrito sobre "Den historischen Hintergrund des modernen Staatsmythos. Die deutsche Romantik" (ECN 9, pp. 180-193), en las que Cassirer formula su tesis en relación con Alfred Rosenberg: "Es imposible vincular el pensamiento del romanticismo directamente con el «mito del siglo XX» [...] el ideal político del romanticismo está lejos del ideal del «Estado totalitario». Ningún romántico podría haber aceptado las consecuencias del totalitarismo moderno" (*Ibíd.*, p. 188).

zadora:[66] desde esta perspectiva, el pensamiento nacional romántico es un programa poético de rehabilitación de las diferencias nacionales en su relación con una tarea cosmopolita común;[67] los héroes de Carlyle no son maquiavélicos (*Machiavellisten*), sino figuras impulsadas ante todo por motivos morales e intelectuales, para quienes una apología del engaño, tal como es el caso del dominio (*Führertum*) de Hitler, resulta inconcebible;[68] incluso la teoría de la raza de Gobineau, la cual es agudamente criticada, sigue siendo un mero intento reduccionista de fundamentar materialmente la historia y la naturaleza humana.[69]

Cassirer dedica una consideración similar a la idea de Hegel del Estado: "no hay otro sistema filosófico que haya contribuido tanto en la preparación del fascismo y del imperialismo", debido a su idea de que "en cada época de la historia, hay *una* nación y solo una que represente verdaderamente el espíritu del mundo" y "tiene el derecho de re-

66 A este respecto, la pregunta que permanece abierta es si el mito político de Cassirer puede ser "arrebatado al fascismo" y "humanizado", como había propuesto Thomas Mann en su novela tetralógica *Joseph und seine Brüder* (*Cf.* Mann, Thomas, "The Theme of the Joseph Novels. Text of an Address Delivered in the Coolidge Auditorium in the Library of Congress on the Evening of November 17, 1942" en *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress 1942-1949*, Washington, Library of Congress, 1963, p. 17). Contrariamente a la historiografía de Ernst Kantorowicz, hasta ahora a la filosofía cultural de Cassirer no se le ha atribuido tal interés (*Cf.* Mali, Joseph, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p. 221). El hecho de que la intención de Cassirer y de Mann no era –al menos– desconocida, se confirma por su intercambio de cartas (*Cf.* ECN 18, pp. 208-209, 220) y una breve observación en su ensayo sobre *Lotte in Weimar* en 1945 (*Cf.* ECW 24, p. 287). El filósofo David Baumgardt, en una carta del 20 de julio de 1944, le hizo esta pregunta a Cassirer: "¿La mitología carece necesariamente en sí misma de valor ético? ¿No hay ningún mito, ningún misticismo o religiosidad mítica que represente únicamente una toma de posición especial y una presentación de nuestros principios éticos formulados como puros, teóricos y abstractos? ¿Todo mito está necesariamente vinculado al ritualismo sin sentido y a la estrechez nacionalista?" (ECN 18, p. 233).

67 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 183-184 [MdE 218-219].

68 "El término mismo «poder» lo entendió siempre en un sentido moral, más bien que físico. El culto del héroe significó siempre para él un culto de la fuerza moral" [MdE 264]. Sobre Hitler y su teoría abordada en *Mein Kampf* respecto de la "inevitabilidad de la mentira política", *Cf.* ECN 9, p. 198-199.

69 *Cf.* *Ibíd.*, pp. 241 y ss. [*Ibíd.* 264 y ss.].

gir a todas los demás"; no obstante, se reconocen importantes tendencias contrarias de carácter no totalitario. Porque si lo mítico se define como una tendencia hacia la indistinción y control (*Gleichschaltung*) de las peculiaridades culturales y políticas, la filosofía de la diferencia de Hegel no puede en absoluto consentir una abolición totalitaria de la diversidad. En particular, aquellas fuerzas culturales tales como el arte, la religión y la filosofía –que pertenecen al espíritu absoluto y exceden su propio valor intrínseco más allá de cualquier estructura histórico-empírica– no deben ser absorbidas por el sistema político e instrumentalizadas para sus fines, sino que deben tener su autonomía específica y mantener su función innovadora como normas ético-ideales. La visión de que las emociones y los intereses guiados por la astucia de la razón mueven la historia y la política no desemboca en una interpretación según la cual la infinitud (*Unbegrenzbarkeit*) de estos impulsos y, sobre todo, la desmesura de la voluntad de poder, se tolere o acepte, porque el único objetivo de la historia mundial –así concluye Cassirer su presentación– es seguir siendo un bien ético-cultural.[70]

4. Mito político y técnica

La discusión de Cassirer sobre el problema del Estado y el concepto de mito da origen a dos elementos básicos de su diagnóstico de la política totalitaria. Por un lado, se señala que desde principios del siglo XIX ha habido un renacimiento incontenible de lo mítico en todas las disciplinas culturales, sobre todo en política,[71] como lo demuestra la reconstrucción histórico-sistemática de la mitologización de la cultura política moderna. Por otro lado, la recepción de la idea de Ma-

70 *Cf. Ibíd.*, pp. 270-271 [*Ibíd.* 325-327].

71 En un comentario breve e inédito, Cassirer también atribuye la política a una posición estratégica y frágil en el sistema cultural: "Si el pensamiento político cede al pensamiento mítico, se decide la superioridad y el predominio del mito en todas las demás áreas: la mitificación de la vida política significa al mismo tiempo la mitificación de todas las demás actividades humanas" (ECN 9, p. 173).

linowski de la operación de resolución de las crisis que actúa el mito parece adecuada para iluminar el curso socio-político e histórico de la construcción de los Estados totalitarios europeos: las guerras mundiales y los tiempos de posguerra fueron difíciles períodos de cambios. A finales de la década de 1920, el mundo se derrumbó en una crisis económica y financiera mundial que ya no parecía ser afrontable por medio de los medios "normales" de la política, y la percepción de la naturaleza insuperable de estas crisis finalmente hizo que algunos pueblos fueran receptivos a soluciones míticas y políticas más que a-racionales.[72]

Aunque el análisis de Cassirer de estas dos condiciones del mito político se encuentra en el corazón de *El mito del Estado*, queda por explorar un tercer factor crítico sin el cual no se comprende completamente su forma específica. Aunque los procesos de mitologización cultural y tiempos de crisis se habían producido una y otra vez, la forma de la cultura actual lo presentaba como "un fenómeno completamente nuevo", "un suceso nunca antes ocurrido",[73] porque, por primera vez, el mito fue puesto en marcha con objetivos políticos especiales mediante una técnica sistemática.[74] El factor decisivo en los mitos políticos del siglo XX, asume Cassirer, consiste en que la regresión al mito se fomenta técnicamente y en este nuevo tipo de conexión virulenta

---

72 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 274-275 [MdE 328-330].

73 ECN 9, p. 198 y ss.

74 Para la filosofía técnica de Cassirer, *Cf.* Krois, John M., "Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie" en Orth, Ernst W. (ed.), *Studien zum Problem der Technik*, Friburgo, Alber, 1983, pp. 68-93; Bermes, Christian, "Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik" en Recki, Birgit (ed.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Meiner, 2012, pp. 583-600; Recki, Birgit, "Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein" en Lang, Stefan y Ulrichs, Lars-Thade (eds.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 365-381; Favuzzi, Pellegrino, "Die Technik als Problem der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer" en Waller, S., Schramm, M. y Puls, H. (eds.), *Kultur, Technik, Freiheit*, Hamburgo, Mentis, 2017, pp. 11-39.

entre las formas culturales del mito, la política y la tecnología, se crea una conciencia mítica artificial y simulada.[75]

El pensamiento mítico explorado en la primera parte de *El mito del Estado,* y anteriormente, en el segundo volumen de *Filosofía de las formas simbólicas,* funciona como una actividad espontánea e intelectual de formación *(geistige Aktivität der Formung)* y de institucionalización del sentimiento cotidiano común (*gemeinschaftliches Lebensgefühls*). Su impacto también tiene lugar en niveles posteriores de la conciencia y la cultura: se trata de la base emocional de todos los productos culturales y una "técnica natural" para controlar las inmensas emociones dentro de las comunidades sociales.[76] Contrariamente, los grupos políticos como los nacionalsocialistas en Alemania, los fascistas en Italia o los bolcheviques en Rusia[77] han revivido formas de pensar y actuar míticas, por medio de las cuales han elaborado nuevas mitologías para la reestructuración política de la comunidad, asimismo han instrumentalizando lo mítico en todas las esferas de la vida con objetivos políticos. Por lo tanto, el mito tecnológico moderno no es idéntico al histórico original, porque reactiva únicamente aquellos aspectos de la conciencia mítica que son apropiados para

[75] Recki habla de una "puesta en escena de elementos míticos" en la cultura como praxis, *Cf. Kultur als Praxis, op. cit.*, p. 106. En la investigación de Cassirer, el concepto de la patología de la conciencia simbólica (*Cf.* ECW 13, pp. 234-323) se intentó transmitir a la del mito político, tal como lo señala Roman Parkhomenko en *Cassirers politische Philosophie, op. cit.*, pp. 192 y ss.; Bevc, Tobias, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, pp. 141 y ss., 182-210; Coskun, Deniz, "The Politics of Myth. Cassirers Pathology of the Totalitarian State" en *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 135-172. Al mismo tiempo, sin embargo, se debe mencionar la declaración crítica de Lüddecke, Dirk, *Staat - Mythos - Politik, op. cit.*, pp. 374 y ss.

[76] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 246-247.

[77] Cassirer menciona estos tres movimientos políticos en el capítulo de Hegel (Cf. Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, pp. 245-323 [MdE 293- 327])

la realización de cierta hegemonía política totalitaria.[78]

En el capítulo final de *El mito del Estado*, y más detalladamente en los manuscritos contemporáneos, Cassirer señala la naturaleza paradójica de este mito "completamente racionalizado" que los "artesanos hábiles e inteligentes" "inventaron y produjeron" como todas las otras armas modernas para movilizarse en la lucha política.[79] Los mitos políticos se usan deliberadamente en este sentido a través del uso calculado de una técnica específica para captar el estado de ánimo de una población conmocionada por los tiempos difíciles y para llevarla a la tensión más alta. Su función es provocar una inmensa explosión de emociones (*Gefühlsausbruch*) y ofrecer en el cuerpo social una salida emocional a este dramático estado de entusiasmo social para canalizar y explotar políticamente las fuerzas involucradas. De esta manera, por un lado, estos nuevos movimientos políticos, en virtud de su control político, técnico y mítico lograron suprimir o incluso aniquilar a todas las demás fuerzas culturales de la sociedad para suscitar la igualdad en lugar de la pluralidad; por otro lado, ciertas fuerzas primitivas y emociones originales se han potenciado y orientado a fines políticos.[80]

78 Respecto a este carácter artificial y técnico de los mitos políticos modernos, *Cf. Ibíd.*, p. 277-278 [MdE 327-328]; ECW 24, p. 198-199; Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 235 y ss., 253; ECN 9, pp. 198-203. En este contexto, *Cf.* también Gordon, Peter E., *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2012, pp. 234-245, 300-323, en el cual se analiza la relación entre mito, política y religión en el marco de una detallada discusión con Heidegger y Cassirer. Gordon se refiere al concepto de mito de Cassirer como un "marco trascendental para la experiencia humana", cuyo significado, no obstante, solo puede entenderse a la luz del "progreso dialéctico de la expresión humana" hasta la "ciencia moderna" (*Ibíd.* pp. 301-302). En este sentido, el mito político moderno representa "una paradoja central" en la medida en que es "una regresión a un modo de pensar primitivo" y al mismo tiempo es "un medio cínico de propaganda de masas". Cassirer encuentra la solución en la distinción estricta entre el mito como "expresión espontánea" del sentimiento de la comunidad y el mito como un producto técnico, que no cuestiona los resultados de la filosofía del mito de los años 20, sino que lo complementa (*Cf. Ibíd.*, pp. 307-308).

79 ECN 9, p. 200 [MdE 333-334]. Cassirer habla de un "mito bélico" concebido "para el ataque y la agresión" (*Ibíd.*, p. 202 [MdE 334]).

80 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 234-238, 244-245, 251 y ss., y ECN 9, pp. 196-202. Los comentarios de Mali son escépticos acerca de esta caracterización, *Cf. Mythistory, op. cit.*, pp. 188-191.

Es sabido que Cassirer menciona cuatro elementos básicos de esta sofisticada técnica, los cuales son utilizados por los grupos políticos para emplear el mito a favor de sus propósitos políticos. Primero, el uso de una forma mítica regresiva de lenguaje para incrementar emociones tales como "odio, cólera, furia altivez, desprecio, arrogancia, desdén".[81] En segundo lugar, los ritos colectivos se organizaron en la sociedad para promover la regresión a una forma de comunidad en la que el individuo pierde su sentido de libertad como autonomía y responsabilidad personal en favor de su propia instrumentalización para el colectivo,[82] en la cual también las "hombres de educación e inteligencia" se comportan "como muñecos de un teatro de títeres".[83] Tercero, un líder indispensable que, como representante del orden comunitario míticamente restituido, en cierto modo se trata de una especie de mago-político y un nuevo Leviatán, que ha personificado la realidad y la voluntad de las masas, canalizaba efectivamente la tensión emocional y fijaba su poder en un punto específico.[84] En cuarto lugar, se introdujo la figura de un archienemigo, que requiere que todo drama, y aún más el mito, sean efectivos: en el nacionalsocialismo, este papel se atribuyó a los judíos,[85] ya que Cassirer los consideraba, sobre todo en los profetas, siguiendo a

---

81 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 279 [MdE 336].

82 *Cf. Ibíd.*, p. 280 [*Ibíd.* 336-337] y ECN 9, pp. 209-210.

83 *Ibíd.*, p. 281 [*Ibíd.* 338].

84 *Cf. Ibíd.*, p. 276 [*Ibíd.* 321], donde Cassirer se refiere en este contexto a la idea de "*désir collectif personnifié*" de Doutté, Edmond, *Magic et religion dans l'Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1908. Cassirer señala en el manuscrito, que "este deseo colectivo del pueblo alemán" tan solo era "para liberarse del Tratado de Versalles" (*Cf.* ECN 9, p. 196).

85 Este cuarto elemento queda en un segundo plano en *El mito del Estado*, pero se aborda en ensayos contemporáneos, *Cf.* ECW 24, p. 207 y ss. y Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 238-239. Para las relaciones entre el mito y el poder idealista de la religión judía, *Cf.* ECW 24, pp. 161-174 (esp. 170 y ss.), y anteriormente también en ECW 12, pp. 141 y ss, 200-201. En el manuscrito, Cassirer caracteriza detenidamente esta mitificación técnicamente ejecutada utilizando el ejemplo de las áreas de historia y derecho, de ciencia, de religión y de ética (*Cf.* ECN 9, pp. 202-208).

Hermann Cohen, los representantes del primer poder histórico que expresó un distanciamiento decisivo de la concepción mítica y el primer principio de una personalidad ética.[86]

Todas estas características, en su conjunto, constituyen una forma técnica de manipulación de las emociones con fines políticos, que utiliza la conciencia mítica como una forma de objetivación del sentimiento de vida que, de todas formas, ahora se moviliza artificial y selectivamente. Pero en los decenios de 1920 y 1930, ya no se trataba de estabilizar pequeñas comunidades primitivas, sino de organizar a millones de personas en sociedades de masas tumultuosas. Esta política técnica-mítica tuvo tanto éxito porque los movimientos políticos lograron reanimar técnicamente la función primordial del mito y aprovechar la ventaja de que la tecnología ya se había impuesto como la forma cultural más poderosa del presente contra todas las demás.[87] Cassirer concluye que sin el respaldo técnico, una mitologización política totalitaria no habría sido efectiva, dado que sin la técnica no se puede explicar el mito político. Esta técnica es, pues, el tercer factor decisivo, que determinará la política totalitaria después del renacimiento de la historia de las ideas del mito en los siglos XIX y XX y el descubrimiento de su función para el ordenamiento de la crisis y

86 Sobre la importancia de este "estatus ético-político del monoteísmo", *Cf.* Gordon, Peter E., *Continental Divide, op. cit.*, pp. 317-321. Una confesión de la cultura alemana y judía con importantes implicaciones político-biográficas se encuentra incluida en la recién descubierta carta de Cassirer a Paul Tillich del 19 de marzo de 1944, publicada en Friedrich Wilhelm Graf, "«Meine innere Zugehörigkeit zum Judentum». Ernst Cassirer erläutert Paul Tillich seine komplexe deutsch-jüdische Identität (19. Mai 1944)" en *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur*, Vol. 6, Nº 2, 2013, pp. 53-68.

87 *Cf.* Krois, John M., *Ernst Cassirer, op. cit.*, pp. 198-208. Desde fines de la década de 1920, Cassirer quería investigar el significado de la "primacía de la tecnología" (*Cf.* ECW 17, pp. 139-184, esp. 139 y ss.). Además de este aspecto, Cassirer remarca que la política arriesga más que las otras formas de cultura para ser derrotada por el mito, porque ambas tienen una relación especial y cercana: el mito es la "primera fuerza" que "da forma y organiza a la sociedad humana" (ECN 9, p. 180). Para este contexto estructural, *Cf.* Gerhardt, Volker, "Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik" en Braun, Hans J., Holzhey, Helmuth y Orth, Ernst W. (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 220-246 (esp. 234 y ss).

el control emocional. Una técnica mítica y un mito tecnificado están conectados a través de una política mítica: este es el lado destructivo de la coordinación en tres partes de las formas culturales mito, técnica y política, que Cassirer reconoce en su proyecto sobre la crítica de la razón mítico-política.

5. Epílogo

En el corazón de nuestra reconstrucción se encontraba el problema fundamental de *El mito del Estado* como un concepto de Cassirer que cuestionaba al totalitarismo en términos de una forma de mito político, tras realizar el seguimiento de las causas de su éxito en las luchas políticas modernas. El hecho de que este proyecto aún no se haya desarrollado se confirma en los materiales paralelos provenientes de la década de 1940, mediante los cuales se deja intuir todo el potencial del programa de Cassirer respecto a una crítica cultural-filosófica de la política mítica. Sin embargo, sería imprudente concluir que esto fue solo un intento irresoluto, dado que el plan de *El mito del Estado* más bien revela un propósito inequívocamente sistemático que animó las reflexiones políticas de Cassirer a mediados de la Segunda Guerra Mundial y confirmó su persistente interés por cuestiones políticas.

La originalidad y relevancia del análisis de Cassirer no consiste en sus elementos individuales, sino en el intento sistemático de iluminar la forma de la política mítica en el marco de una filosofía cultural, es decir, en esta entrada a los fenómenos políticos del presente a través del método de una crítica trascendental de la cultura, que en última instancia persigue el objetivo de atribuir cada hecho cultural a sus factores básicos o condiciones de posibi-

lidad.[88] Esto no debe negar que los elementos sociales, políticos, económicos o históricos puedan y deban jugar un papel importante en una exploración exhaustiva de estos problemas. En este contexto, sin embargo, la eficacia específica de la filosofía de la cultura es tematizar las premisas intelectuales cruciales del mito político y sus propias formas de pensar y actuar en su máxima eficacia.[89]

A pesar de presentar una actitud fundamentalmente pesimista, Cassirer se mantuvo firme en su optimismo metódico entre 1943 y 1945. Esto se comprueba en su crítica filosófica de aquella época y la invitación de su compromiso cultural-filosófico para reanudar la lucha por la cultura, a pesar de la derrota del pensamiento político racional, así como también para señalar una salida a la crisis. Como se deriva de las últimas páginas de *El mito del Estado*, la tarea de la filosofía debe consistir principalmente en ofrecer una respuesta a la cuestión de la forma del mito político y a las condiciones de su especial diseño cultural. La filosofía de la cultura (*Kulturphilosophie*) no puede contradecir la política mítica en el nivel pragmático porque no es en sí misma

---

88 Sobre la fertilidad de este enfoque para la ciencia política, y en particular para la investigación del totalitarismo *Cf.* Henry, Barbara, "Der Ort der Politik im Werk Cassirers" en Rudolph, Enno (ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, *ed. cit*, pp. 1-17; Stammen, Theo, "Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik" en Leidhold, Wolfgang (ed.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, pp. 219-220; Villinger, Ingeborg, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Würzburg, Ergon, 2005; Parkhomenko, Roman, *op. cit.*, pp. 117-118, 153-169. Aunque Cassirer haya sido uno de los primeros intelectuales en comprometerse con el tema del totalitarismo, su contribución es sin embargo poco conocida en comparación con clásicos como Hannah Arendt, Karl Popper, Franz Neumann, Carl Joam Friedrich y Zbigniew Brzezinski, Max Horkheimer y Theodor Adorno. A este respecto es significativa su adhesión a la concepción temprana del mito como una forma de cultura, su interpretación diferenciada de los clásicos políticos polémicos como Platón, Maquiavelo o Hegel, así como su enfoque en el carácter técnico y emocional-manipulador del mito político.

89 En la subestimación metodológica de estos aspectos, Cassirer reconoce el error de los "principales estadistas alemanes" de la República de Weimar, especialmente los socialdemócratas (*Cf.* ECN 9, p. 201-202).

una práctica política sino, sobre todo, una forma de conocimiento. Sin embargo, al comprender su peculiar papel y posición en la totalidad cultural (*Kulturganze*), contribuye de manera decisiva a equilibrar y armonizar sus tensiones internas y externas. Por este motivo, una de las tareas más importantes de la filosofía es influir en toda la racionalización de la cultura y especialmente en el campo de la política, para lograr una definición del concepto de Estado como un concepto de cultura. Esto surge de la obra filosófica-política de Cassirer en general: la filosofía debe fomentar una y otra vez el camino de la constante eticización (*Ethisierung*) y el cultivo de sus condiciones, y al mismo tiempo, desarrollar el potencial de liberación de todas las formas de cultura contra cualquier intento de regresión mítica.[90]

Sin embargo, la filosofía de la cultura no es en absoluto indiferente al cumplimiento de estas tareas, de las cuales se derivan los supuestos teóricos y la actitud fundamentalmente práctica que adopta. En efecto, Cassirer quiso señalar, usando el ejemplo de Platón, que el filósofo debe reconocer y cumplir su propio deber[91] y, como es bien sabido, combinó este elemento durante su exilio con cierta forma de autocrítica, a pesar de que durante mucho tiempo había obrado como un filósofo comprometido en el sentido filosófico-cultural.[92] La vida y la obra de Albert Schweitzer le ofrecieron un ejemplo concreto de cómo

---

90 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 293-294 [MdE 350-351]. En esta dirección, *Cf.* también Verene, Donald P., "Cassirer's Political Philosophy" en Rudolph, Enno (ed.), *op. cit.*, pp. 19-41.

91 *Cf. Ibíd.*, p. 63 [*Ibíd.* 76].

92 En la conferencia inaugural dada en Gotemburgo en 1935, Cassirer señala el compromiso de Albert Schweitzer y se ubica a sí mismo entre aquellos que "pusieron sus esfuerzos en el concepto escolástico de la filosofía, y que sumergidos en su dificultad, como prisioneros en sus sutiles problemáticas [...] han perdido de vista todo concepto cósmico de la filosofía (*Weltbegriff*)" (ECN 9, pp. 155 y ss.). Esta afirmación se interpretó como un signo de cesura y un giro ético-político en su filosofía posterior, como en Verene en Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture*, *op. cit.*, pp. 9-10 o Jürgens, Andreas, *op. cit.*, pp. 73-77. Sin embargo, Cassirer ya había demostrado una comprensión clara del compromiso intelectual y político de la filosofía de la cultura durante la Primera Guerra Mundial. Para esto, *Cf.* ECW 7, p. 43 y p. 151 sobre la anterior y conocida relación con el "concepto del mundo de la filosofía", así como la nota n. 36 del presente artículo.

la filosofía no debería renunciar a la participación activa y responsable del humano en la organización cultural y política de la sociedad, y de cómo cultivar la imagen del "guardián de la cultura" así como polemizar contra el fatalismo de un Spengler o de un Heidegger.[93]

Pero no fue en *El mito del Estado*, sino en un pequeño tratado con el mismo nombre de 1944 donde Cassirer concluye que la filosofía solo puede hacer su contribución a esta infatigable racionalización y desmitificación de la cultura, no solo por medio del logro de un amplio conocimiento de las fuerzas intelectuales culturales más elevadas, sino también por medio de una comprensión del poder básico de las emociones, al tiempo que promueve las formas positivas contra lo devastador contenido en el mito. La paradoja de un "*pathos* de la razón" es, después de todo, lo que siempre motiva a la filosofía de la cultura en su discusión con todas las formas de la cultura, y también particularmente, con el fenómeno sensible del mito político: "Una emoción nunca puede ser superada por un argumento racional. Únicamente puede ser destruida por una emoción más poderosa y antitética [...]. Solo cuando aprendemos a desarrollar, cultivar e intensificar activamente nuestras emociones, podemos esperar domesticar los salvajes impulsos de nuestras pasivas emociones y transformar nuestra vida social y cultural".[94]

Traducción del alemán de
Belén Prado

[93] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth and Culture, op. cit.*, pp. 226-232. Cassirer se refiere a Spengler y Heidegger para abordar la delicada cuestión de la relación entre filosofía y nacionalsocialismo como ejemplo de sus concepciones: a pesar de que estos autores han hecho una contribución intelectual, con el fin de preparar un caldo de cultivo para aquella agitación política, como en el caso del romanticismo alemán, se puede descartar una "conexión directa" y, por lo tanto, no son "responsables" de la construcción del Estado totalitario (*Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 288 [MdE 347] y ECN 9, p. 219-220). En este contexto, Cassirer es receptivo particularmente de: Schweizer, Albert, *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik*, München, C.H. Beck, 2007, p. 22: "En la hora del peligro, dormía el vigilante, que nos debía mantener despiertos. Es por eso que no luchamos por nuestra cultura".

[94] ECW 24, p. 264-265. *Cf.* la sección similar en ECN 9, p. 223-234.

CAPÍTULO 7

Dina Gusejnova

EL PROBLEMA DEL CULTO AL HÉROE EN LA CRÍTICA DE ERNST CASSIRER AL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO

CAPÍTULO 7

EL PROBLEMA DEL CULTO AL HÉROE EN LA CRÍTICA DE ERNST CASSIRER AL PENSAMIENTO POLÍTICO MODERNO[1]

Dina Gusejnova

University of Sheffield

Esta contribución se ocupa de la ambivalencia de Ernst Cassirer respecto de ciertas formas de pensamiento mítico entre los intelectuales de su propia generación. El foco se dirige a las nuevas formas del culto al héroe, sostenidas por los académicos asociados al Círculo de George, como Friedrich Gundolf (1880-1931). Estas formas fueron cruciales para el desarrollo de ideologías políticas virulentas como el nacionalsocialismo. Contrastando *El mito del Estado* de Cassirer –donde rechaza el pensamiento mítico en general como una fuerza peligrosa– con sus primeras obras de filosofía y antropología, el trabajo reconstruirá hasta qué punto la idea de mito aparecía como el origen de progresivas formas de creencia y orientación política en su producción temprana. Debido a que los individuos y el individualismo eran centrales en el tipo de tradición de pensamiento político liberal adoptada por él, le fue particularmente difícil establecer los términos de la crítica al confrontarse con los trabajos modernos sobre el culto al héroe –pese a reconocer su afinidad genética con tendencias perniciosas como la del culto al *Führer*. Este artículo sugiere que podría resultar más beneficioso para los historiadores contextualizar la aparente contradicción de la postura de Cassirer sobre el pensamiento mítico que intentar resolverla. "Tal vez el carácter más importante, y el más alarmante, que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un

[1] El material de este capítulo fue publicado primero en Bishop, Paul y Stephenson, R. H. (eds.), *Cultural Studies and the Symbolic*, Glasgow, Northern University Press, 2008, pp. 100-129.

nuevo poder: el poder del pensamiento mítico", escribe Cassirer en *El mito del Estado*.[2] Al hombre contemporáneo "se le induce a que regrese a las primeras fases rudimentarias de la cultura humana. En este punto, el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo".[3] En el último capítulo Cassirer vincula su trabajo académico en filosofía y antropología con la crítica política al nacionalsocialismo, que los intelectuales de su generación llevaban adelante desde la década de 1930. Aunque predominantemente anglófona, esta conversación incluía autores de una variedad de credos políticos, desde socialistas a liberales, muchos de los cuales estaban activamente involucrados con servicios de inteligencia durante los tiempos de guerra o con la contrapropaganda. Para muchos de estos autores, uno de los puntos centrales de la crítica era la función del héroe, o del mito del "gran hombre", como paradigma del culto nazi del *Führer*. Muchos críticos del nazismo que escriben desde la década de 1940 veían los mitos del héroe del siglo XIX y principios del XX como una de las raíces del culto al *Führer* en la ideología del nacionalsocialismo.[4]

---

2 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1946, p. 3 [MdE 7].

3 *Ibíd.*. pp. 3-4 [*Ibíd.* 8].

4 Cassirer nombra los siguientes libros como ejemplos: Viereck, Peter, *Metapolitics: From the Romantics to Hitler*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1941; Harrison Lehman, Benjamin, *Carlyle's Theory of the Hero: its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work; A Study of a Nineteenth Century Idea*, Durham (N. C)., Duke University Press, 1928; Clifford Grierson, Herbert J., *Carlyle and Hitler, the Adamson Lecture in the University of Manchester, December 1930, with Some Additions and Modifications*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933; Seillères, Ernest, *Un précurseur du National-Socialisme: L'actualité de Carlyle*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Critique, 1939. El siguiente libro no es nombrado por Cassirer, pero pertenecería a esta lista: Bentley, Eric, *A Century of Hero-Worship: a Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche, with Notes on Wagner, Spengler, Stefan George, and D. H. Lawrence*, Boston, Beacon Press, 1957. Uno podría ver un paralelo de esta implicación en la crítica de Schmitt a Hobbes sobre su decisión de usar comparativamente la criatura mítica del Leviatán en su presentación de una filosofía política por lo demás sistemática y racional. *Cf.* Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

Al igual que otros académicos que lidiaban con este problema, Cassirer vuelve hacia el pasado intentando encontrar un diagnóstico para el nazismo, al que identifica como una ideología que se beneficia de una "técnica de los mitos políticos". Pero a pesar de las grandes similitudes en los motivos y un horror compartido frente al ascenso de la ideología nazi, la respuesta de Cassirer difiere de las críticas destacadas de su tiempo. Entre sus contemporáneos cita a Stephen Raushenbush, que escribió un estudio comparativo de la ideología del fascismo, trabajó para el Departamento del Interior de los Estados Unidos y como agregado naval en Londres durante la campaña de guerra submarina, y a Heinz Paechter, autor del diccionario de palabras nazi y antiguo activista socialista en Francia durante la Guerra Civil Española, quien trabajó en la Oficina de Propaganda de Servicios Estratégicos y en la Oficina de Información de Guerra de los Estados Unidos, la cual también atrajo a un numero de otros emigrados de su tiempo, incluyendo a miembros de la Escuela de Frankfurt para el Estudio Social.[5] Durante las décadas de 1930 y 1940 otros autores de la lista de lectura de Cassirer, incluyendo al antropólogo Bronisław Malinowski, realizaron referencias a su época cada vez más evidentes en sus trabajos de filosofía y antropología.[6] El objetivo del presente artículo es examinar aquella particular diferencia a partir de un estudio de caso. En general, se ha prestado una considerablemente mayor atención al trabajo de los intelectuales que eran considerados simpatizantes o portadores de la antorcha de la ideología nazi: personas como Oswald Spengler o Friedrich Gundolf, uno de los miembros clave del Círculo de Stefan George, conocido semillero del chauvinismo nacionalista alemán, si no nacionalsocialista.

5 *Cf.* Paechter, Heinz, Hellman, Bertha, Paechter, Hedwig y Paetel, Karl O., *Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage*, Nueva York, Frederick Ungar Publishing, 1944; Raushenbush, Stephen, *The March of Fascism*, New Haven, Yale University Press, 1939.

6 Malinowski, Bronisław, *The Foundation of Faith and Morals*, Londres, Oxford University Press, 1936.

Para dar un ejemplo importante, el historiador del arte Ernst Gombrich (1909-2001), ofreciendo una conferencia en Londres, su lugar de exilio, sobre "Mito y realidad en las transmisiones alemanas en tiempo de guerra", se dirigió a su audiencia con una crítica de la contribución al culto al héroe del erudito literario Friedrich Gundolf (1880-1931), citando una frase de éste: "El historiador no puede ser un buen político [...] Pero puede ayudar, al agitar el aire en el que hazañas visionarias pueden prosperar y puede reclutar las mentes de los hombres para los héroes por venir. En este sentido invoca las fuerzas de la Historia y sus encarnaciones: los pueblos y líderes".[7] Reemplazando la frase de Gundolf "agitar el aire" por la noción más conocida del Antiguo Testamento de "sembrando vientos", Gombrich remarca sarcásticamente que el académico judeo-alemán que "ayudó a 'agitar el aire' habría él mismo cosechado la tempestad, de no haber muerto en 1931".[8] Las semillas del pensamiento mítico de Gundolf, sostiene, florecieron luego como parte de la ideología nazi y su régimen.

Del mismo modo que Gombrich, Cassirer está especialmente interesado en la capacidad del lenguaje para dar forma al tipo de conciencia de masa que transformó al pueblo en sujetos dóciles de un nuevo tipo de dictadura. Hablando sobre los peligros del pensamiento mítico dentro de su círculo intelectual contemporáneo, Cassirer era especialmente crítico de todas las ideas que expresasen un deseo de ubicar al ser humano en un orden cósmico donde el destino individual le fuese arrebatado de sus manos. Por ejemplo: señala al filósofo vitalista Ludwig Klages, quien se hallaba cerca del Círculo de George en sus años tempranos, por sus deseos de ubicar al individuo en un gran contexto cósmico más

---

7 Gombrich, Ernst, *Myth and Reality in German War-Time Propaganda*, Londres, Athlone P., 1970, p. 26.

8 La referencia bíblica es a *Oseas*, cap. 8: "Porque sembraron vientos, segarán tempestades", citado en Gombrich, Ernst, *Myth and Reality in German War-Time Propaganda*, *op. cit.*, p. 26, n. 7.

allá de su control (en el libro de Klages *Vom kosmogonischen Eros*[9]). Éstas eran ideas que limitaban el alcance del pensamiento y la acción humana individual. De forma similar, el fatalismo en el concepto de cultura de Oswald Spengler atrajo la crítica de Cassirer, junto a su valoración deficiente de la tecnología como una fuerza mística más allá del control humano. Y en sus últimos trabajos se volvió hacia la subordinación del individuo al "incesante progreso del Espíritu del mundo" de Hegel como una fuente de problemas.[10]

Sin embargo, lo que es inicialmente desconcertante en este contexto es que el mito del héroe parece tener un rol bastante menos importante para Cassirer en la problematización del mito moderno de lo que uno podría esperar, probablemente porque lo relaciona más con la progresiva historia intelectual de los principios individuales que con las fuerzas oscuras de los Estados totalitarios. Aun así, expresa algunas críticas a los intentos programáticos de escribir una nueva historia como una "mitología" de grandes hombres, como eran presentados por la escuela histórica del Círculo de George. Uno de sus más famosos ejemplos era el libro escrito por el historiador Ernst Bertram que tenía un conveniente título: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* "El pasado quiere ser convertido en una imagen (*Bild*), la vida en leyenda, toda la realidad en mito", escribió Bertram y Cassirer se opuso radicalmente a esta visión. Respondió desdeñosamente que "algunos intentos se han hecho recientemente", prestos a soltar el "concepto de verdad histórica –intentos que quieren entregar la

9 Klages sostiene: "*Während jedes außermenschliche Lebewesen im Rhythmus des kosmischen Lebens pulst, hat der Mensch aus diesem abgetrennt das Gesetz es Geistes. Was ihm als dem Träger des Ichbewußtseins im Lichte der Überlegenheit vorausberechnenden Denkens über die Welt erscheint, das erscheint dem Metaphysiker, wenn anders er tief genug eindringt, im Lichte der Knechtung des Lebens unter das Joch der Begriffe*" (Klages, Ludwig, *Vom kosmogonischen Eros*, Munich, Müller, 1922, p. 45). "*Der Mensch hat sich zerworfen mit dem Planeten, der ihn gebahr und nährte, ja mit dem Wendekreislauf aller Gestirne, weil er besessen ist von dieser vampirischen, dieser seelenzerstörenden Macht*" (Klages, Ludwig, *Mensch und Erde: 5 Abhandlungen*, Munich, Müller, 1920, pp. 40 y ss.).

10 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Form und Technik" en Kestenberg, Leo (ed.), *Kunst und Technik*, Berlín, Volksverband der Bücherfreunde, 1930.

historia al mito (Bertram, Nietzsche)– pero un verdadero historiador siempre rechazará estas aberraciones y abstracciones –lo que él quiere es conocimiento, estándares académicos (*Wissenschaft*)".[11] En *El mito del Estado,* el propio intento de Cassirer de explicar el fenómeno de la ideología nazi, la crítica se concentra en otro libro de la escuela de George: la biografía que pronto sería famosa del rey Federico II de Hohenstaufen del siglo XIII, escrita por Ernst Kantorowicz.[12] Destaca que si bien este libro ensalza la imagen de Federico II como un líder moderno, "Federico no fue en modo alguno moderno por sus pensamientos", sino que hablaba "como un místico", y luego procede a citar las palabras de su biógrafo, quien a su vez, y en el espíritu del Círculo de George, utilizaba un lenguaje místico para describir a su protagonista.[13]

Al mismo tiempo, encontrar a los que llamaba "herejes del intelecto", según su apego al pensamiento mítico, es un asunto delicado para Cassirer. De este modo, en la segunda parte de su *Filosofía de las formas simbólicas*, cuando habla de la psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*) tal como fue desarrollada por el psicólogo Wilhelm Wundt, cuyas conferencias había escuchado como estudiante en Leipzig, nunca admite que al buscar aquella psicología de los pueblos el mismo Wundt se haya entregado a la creencia mítica de una

---

11 "*Es gibt freilich in neuerer Zeit auch Bestrebungen, die diesen historischen Wahrheitsbegriff opfern - die die Geschichte dem Mythos ausliefern und preisgeben wollen (Bertram, Nietzsche) - Aber das sind nur Verirrungen und Verworrenheiten, die der echte Historiker immer abweisen wird - was er will, ist Erkenntnis, Wissenschaft - und er sucht nach einem philosoph[ischen] Ideal der Erkenntnis, dem er seine Arbeit, sein objektives «Wahrheitsstreben» einordnen kann*" (Cassirer, Ernst, *Geschichte. Mythos* en ECN 3, p. 420). Cassirer refiere al libro de Bertram, Ernst, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlín, Bondi, 1918, p. 6: "*Alles Geschehen will zum Bild, alles Lebendige zur Legende, alle Wirklichkeit zum Mythos*".

12 *Cf.* Kantorowicz, Ernst, *Frederick the Second*, trad. E. O. Lorimer, Londres, Constable, 1931, p. 253. Sobre las implicaciones políticas del pensamiento de Kantorowicz, *Cf.* Ruehl, Martin, "In This Time Without Emperors: The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. LXIII, 2000, pp. 187-242. Me he beneficiado al discutir material del presente artículo con Martin Ruehl.

13 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, op. cit.*, p. 137 [MdE 164].

identidad popular.[14] Por el contrario, usa a Wundt exclusivamente como una fuente secundaria, nunca primaria, al discutir la historia de la creencia en "demonios" y de otras fuerzas míticas atribuidas a los colectivos sociales.

A diferencia de otros críticos, Cassirer no interpreta la relación entre el pensamiento mítico y racional y el culto al héroe como los fundamentos inequívocos del nazismo. Para entender por qué su posición puede haber diferido, me propongo examinar más en detalle cómo él interpretó la importancia de los héroes en la historia. La mejor forma de lograr esto es observando su diálogo con Friedrich Gundolf, el devoto de Stefan George que había sido acusado tan claramente por Gombrich de haber sembrado algunos de los vientos de la ideología nazi.

I. El culto al héroe como tema del pensamiento mítico

Como el miembro más cercano del círculo en torno al poeta Stefan George, Friedrich Gundolf había dado forma a lo que puede ser llamada la escuela de escritura histórica de George, que concienzudamente se enfocaba en los grandes hombres de la historia, incluyendo a George mismo, con una agenda política en mente.[15] Aún luego de que aquél hubiera tomado distancia, debido al casamiento de Gundolf en 1926, éste siguió elogiando al poeta en sus publicaciones.[16]

> Es la tarea de cada movimiento viviente mantener a sus héroes vivos en el presente, transformarlos en su propio ser y volver el resplandor que reciben de ellos en una nueva figura (*Gebild*)… Haciendo esto no debe preservarse lo que los ídolos (*Vorbilder*) fueron e hicieron, ni tomarlos en el modo en que ellos los entienden: no, nuestra tarea no es el cul-

[14] *Cf. Cuadernos de los estudiantes de Cassirer*, ECP (Addition, GEN MSS 355 57, Envelope 137, items 1119-1120. Wundt, Psychologie I. Leipzig. Winter Semester 1892/93, Psychologie II).

[15] *Cf.* Schlieben, Barbara (ed.), *Geschichtsbilder im George-Kreis: Wege zur Wissenschaft*, Gotinga, Wallstein, 2004.

[16] *Cf.* Gundolf, Friedrich, *Stefan George in unserer Zeit*, Berlín, Bondi, 1913.

> to de reliquias, ni queremos revivir el pasado o servir autoridades. Los grandes son grandes en virtud de su nunca menguante novedad, no por su antigüedad; debido al hecho de que aún *persisten* luego de miles de años, no de que hayan *existido* miles de años atrás.[17]

Sus libros se ocupan de algunos "grandes hombres" de la historia: Shakespeare, César, Paracelso y Goethe.[18] A pesar de que está en contra del "culto al ser humano excepcional por su excepcionalidad", para Gundolf la historia es un proceso agonístico de "interacción entre seres humanos creativos y receptivos".[19] Las figuras históricas excepcionalmente creativas deben ser recordadas y su imagen beneficiaría a cualquier sociedad del presente.

El Círculo de George era un caso ejemplar de un movimiento tal. Marianne Weber juzgaba su propensión a la mistificación y al mito: "El círculo de George rechaza la autonomía ética como un ideal educacional y rehúsa reconocer el valor del alma humana. Subordinación a la autoridad del héroe y para la mujer subordinación al hombre: esa es su «fe»".[20] Cuando se celebró el cumpleaños número 60 de George, en la prensa alemana algunos panegíricos hablaban de la "orgullosa falange de historiadores intelectuales que fueron enviados al mundo" y lista a

> Gundolf, quien nos dio a Goethe, Bertram, quien nos dio a Nietzsche, Vallentin, quien nos enseñó cómo ver a Napoleón nuevamente, Friedemann, Hildebrandt, Singer, Karl Reinhardt, Salin, quienes encontraron una nueva forma de ver a Platón, Kantorowicz ("Federico II") y Wolfram von den Steinen (*Helden und Heilige*).[21]

---

17 Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*, Heidelberg, Weiss, 1920, p. 24.

18 *Cf.* Gundolf, Friedrich, *Shakespeare und der deutsche Geist*, Berlín, Bondi, 1911; *Goethe*, Berlín, Bondi, 1916; *Paracelsus*, Berlín, Bondi, 1927; *Caesar: Geschichte seines Ruhms*, Berlín, Bondi, 1924; *George*, Berlín, Bondi, 1920.

19 Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*, *op. cit.*, pp. 26-27 y 30.

20 Marianne Weber citada en Norton, Robert E., *Secret Germany: Stefan George and his circle*, Ithaca, Cornell University Press, 2002, p. 478.

21 Eckstein, Hans, *Bayrische Staatszeitung*, 13 de julio de 1928 en *Stefan George Archive*, Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, carpeta "George`s 60th Birthday".

Gundolf lamentaba el hecho de que la era presente careciera de una idea clara de héroe: quien fuera capaz de comprender el caos moderno de "fábricas, prensa, bancos y tradiciones" y darle la forma de un material cultural atractivo; "independientemente de que fuera una figura centralizadora como César o un emancipador universal como Goethe [...]. Tan pronto como un héroe así viniese, la gente no desearía otra cosa que volverse su instrumento".[22]

No hace falta decir que Gombrich puede incluso reconocer en la elección del vocabulario de Gundolf un paralelismo con el movimiento nacionalsocialista, que mantenía también vivos a sus héroes (y en parte, los mismos que Gundolf), en trabajos tales como *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* de Alfred Rosenberg.[23] A propósito, en sus días de estudiante el mismísimo Joseph Goebbels se le acercó, pidiéndole sin éxito que supervisara su tesis doctoral, un acontecimiento que Gombrich recogió inadecuadamente (asumiendo que Goebbels era uno de los estudiantes de doctorado de Gundolf), lo que por lo menos demuestra el hecho de que sus pensamientos parecían atractivos para los futuros nazis.[24] Al mismo tiempo, dado el culto que se había desarrollado en torno a Gundolf en ese momento, su atracción era probablemente universal.

Los valores elitistas y antidemocráticos de Gundolf permean su método histórico. Pero su visión política no apunta en la dirección del

---

22 Helbing, Lothar y Bock, Claus V. (eds.), *Gundolf-Briefe, Neue Folge*, Amsterdam, Castrum Peregrini, 1965. "*In der Möglichkeit Ihrer Rede liegt eine schöne Widerlegung des Vorwurfs als ob unsere Zeit so antiheroisch sei.* [...] *Und gewiss sind heute erst die Wagner, Böcklin, Nietzsche, Jakob Burckhardt im deutschen Geist mächtig – eine einzige Suche nach dem Heldenhaften, Tragischen, Feierlichen, nach jeder Art gehobenen Daseins* [...] *Aber geformt ist das neue Heldenideal freilich noch nicht, nur die Stimmung davon geht um und harrt des Stosses der sie kristallisiere* [...]" (Carta a Eduard Fraenkel, 8 de marzo de 1906).

23 Rosenberg, Alfred, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munich, Höhenreichen-Verlag, 1930.

24 Sobre el rechazo de Gundolf a Goebbels, *Cf.* Klibansky, Raymond, *Erinnerung an ein Jahrhundert Klibansky, Raymond, Erinnerung an ein Jahrhundert – Gespräche mit Georges Leroux*, Frankfurt am Main, Insel, 2001, pp. 70 y ss.

nacionalsocialismo. Él era el profeta de George, aunque en la década del 20 haya sido crítico de los profetas (como Friedrich Wolters) cuya idolatría de George los conduciría luego al nazismo.[25] También escribió que "los hombres con una mentalidad meramente nacionalista no pueden crear cultura".[26] Gundolf conecta su demanda de un héroe con una visión progresista de la cultura y la política. Similar a los de Carlyle, sus héroes están divididos en tres categorías: poetas, guerreros o políticos, y filósofos.[27] La llegada de un héroe no es una meta en sí misma, sino que sirve, en un sentido bastante nietzscheano, para la creación de una nueva cultura excepcional. Trazando una distinción entre mitos "reales", la ideología vacía y la egolatría que describe como "El gozoso dar vueltas en torno a los sueños privados" ("*das selbstige Tummeln privater Träuzme*"), advierte a sus lectores sobre los falsos héroes: megalómanos que engañarían a la humanidad presentándose a sí mismos como los verdaderos salvadores.[28] En ese sentido, Gundolf no puede ser encasillado como un predecesor del nazismo.

El rotundo rechazo de Cassirer a los dos mayores historiadores del Círculo de George hace particularmente difícil, en primera instancia, valorar su recepción positiva de Gundolf. Después de todo, Gundolf mismo no solo había alabado el trabajo de Bertram, sino que le brindó su título: *Versuch einer Mythologie.*[29] También había comparado el libro de Bertram con su "clásica" biografía de Goethe. Ambos libros habían sido pensados para representar la escuela histórica de George. Su objetivo no era meramente la descripción de un mito, sino

---

25 *Cf.* Klibansky, Raymond, *op. cit.*; también Hildebrandt, Kurt, *Erinnerungen an Stefan George,* Bonn, Bouvier, 1965, pp. 89-90.

26 Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*, *op. cit.*, p. 32.

27 *Cf.* las conferencias reunidas en "On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History" en Carlyle, Thomas, *The Collected Works*, Vol. 6, Londres, Chapman & Hall, 1857-1858, pp. 183-368.

28 *Cf.* Manuscrito de Gundolf *Geistesgrößenwahn* en *Friedrich Gundolf Archive*, Londres, Institute of Germanic Studies, M 68 (para ser publicado en *Europäische Revue*, julio de 1929), pp. 7-8.

29 *Cf.* Hildebrandt, Kurt, *Erinnerungen an Stefan George, op. cit.*

reavivar la llama de los héroes históricos preparados para los tiempos modernos, y el diseño y modelado de nuevos héroes para una nueva era (como Gundolf mismo).

"Leyendo su trabajo, a menudo tengo la impresión de que, aunque nuestros puntos de partida son diferentes y probablemente apuntamos a fines completamente distintos, nos encontramos mutuamente en el medio de nuestros caminos", escribió Cassirer a Gundolf, habiendo leído en 1916 su biografía de Goethe –que iba a convertirse en un clásico prontamente.[30] Para alguien no familiarizado con el estilo de Cassirer ni conocedor de su personalidad amistosa, esta frase podría sonar sarcástica. En medio de la Primera Guerra Mundial publicó su *Libertad y forma* que vincula indisolublemente la historia del idealismo alemán con el pensamiento francés e inglés, junto con otros trabajos que argumentan que Friedrich Schiller habría recIbído la antorcha de las ideas progresistas del Renacimiento humanista de Shaftesbury. Para ese momento, Gundolf, junto con el resto del Círculo de George, se dedicaban a una militante exposición de la primacía de la cultura alemana en el mundo, rastreando el espíritu alemán incluso en Shakespeare. Es difícil pensar cuánto más lejos podían estar posicionados ambos puntos de partida y los estimados puntos de llegada.

No obstante, Cassirer elogió el *Goethe* de Gundolf e incluso su libro sobre *Shakespeare y el espíritu alemán*.[31] Quizás más sorprendente es el hecho de que Friedrich Gundolf respondió de manera igualmente positiva al abordaje de Cassirer sobre Goethe en el cuarto capítulo de *Libertad y forma*, no solo a causa del "sentimiento de redención por el alto nivel de realización" ("*wegen des erlösend hohen Niveaus*"), sino

30 "*Ich habe bei der Lektüre Ihres Werkes oft den Eindruck gehabt, daß wir, von ganz verschiedenen Ausgangspunkten herkommend und vielleicht auf ganz verschiedene Ziele hingehend, uns in der Mitte des Weges begegnen*" (Cassirer a Gundolf, 24 de noviembre de 1928 en *Friedrich Gundolf Archive*, Londres, Institute of Germanic Studies).

31 *Ibídem*.

también porque vio allí una confirmación de algunos de sus propios hallazgos.[32] Su propio trabajo, admite Gundolf, estaba destinado a mostrar "las ideas eternas como fenómenos temporales y alemanes" ("*die ewigen Ideen als zeitliche, zumal deutsche, Erscheinungen zu fassen*"). En efecto, aceptó que quizás había sido conducido en su obra "por otros motivos y medios" que Cassirer, "pero quizás inspirado por el mismo imperativo y por la madurez de nuestro momento histórico". "Te conocí a mitad del camino", se hizo eco Gundolf de Cassirer, sorprendido de que un filósofo pudiese coincidir con un poeta y crítico literario en cuestiones de método e interpretación.[33]

En la correspondencia que continuó hasta la muerte de Gundolf en 1931, ambos encontraron un gran número de puntos en común en su estimación de Goethe. Gundolf sostenía al principio que *Pandora* de Goethe estaba pensada para ser un trabajo incompleto y no del todo coherente, porque era una obra de arte, no un tratado filosófico. Distanciándose de su punto de vista, Cassirer vio en ésta una de las obras de Goethe más filosóficamente coherentes.[34] En respuesta al ensayo de Cassirer, Gundolf acuerda en una carta que Goethe podía ser considerado tanto un filósofo como un poeta, cuyos criterios estéticos difieren según ambos roles. "En tanto imagen, *Pandora* es una estratificación de diferentes estados anímicos, en tanto pensamiento es un edificio coherente" ("*Als Gebild ist die Pandora eine Schichtung verschiedener Seelenlagen, als Gedanke ein einheitlicher Bau*"), concluyó en su reconciliación con Cassirer.[35]

---

32 *Cf.* Carta de Gundolf a Cassirer, 13 de octubre de 1916 en ECP (GEN MSS 98, IV, "Letters from Gundolf").

33 "*Aus andren Gründen und mit andren Mitteln wie Sie, aber vielleicht Kraft desselben Befehls und derselben Reife unseres weltgeschichtlichen Augenblicks*" (*Ibídem*).

34 Cassirer, Ernst, "Goethes «Pandora»" en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Vol. 13, 1918-1919, pp. 113-134, reimpreso en ECW 9, pp. 243-267. *Cf.* también, sobre la discusión de Cassirer de *Pandora* en Krois, John M., *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven, Yale University Press, 1987, pp. 179-181.

35 Carta de Gundolf a Cassirer, 10 de agosto de 1919 en ECP (GEN MSS 98, IV, "Letters from Gundolf").

Gundolf le escribió que apreciaba el modo en que había evitado una causalidad fija entre la primacía de las ideas o las personas. "Mientras los hegelianos extraen la dialéctica del espíritu de los «caracteres» y convierten el arte en una filosofía enmascarada [...]. Usted está preocupado por el modo en que las ideas estaban integradas en un momento histórico irremplazable".[36] El "encuentro en medio del camino" fue una negociación constante sobre la primacía de la poesía sobre la filosofía o de las ideas sobre las personas. Cassirer y Gundolf vieron su apreciación mutua no solo como una simpatía personal, sino que descubrieron en ella una posibilidad para la filosofía y la ciencia literaria de acercarse la una a la otra.[37]

Los acuerdos eran más fuertes cuando Goethe era el tema de conversación, debido a que, a diferencia de otros pensadores, Cassirer y Gundolf ven en aquél no solo a un poeta y a un genio, sino también a una especie de fuente de infinita sabiduría para todas las eras. Al igual que Cassirer, Gundolf está fascinado por el animismo en sus diversas manifestaciones, incluyendo el politeísmo de la antigua Grecia, y ambos se lo deben al presunto politeísmo de Goethe. En su libro sobre Hölderlin, Gundolf escribe que los héroes y los grandes poetas están marcados por "la presencia de un demonio", y de este modo los poetas como Hölderlin y Goethe pueden distinguirse y escribir sobre dioses y otros grandes hombres de forma tan verdadera, porque ellos mismos comparten la cualidad que los hace también grandes.[38]

Si el culto al héroe fue el punto de encuentro a mitad del camino, también marcó la separación de las sendas. Cassirer estaba dispuesto a conceder a Gundolf la categoría de Carlyle de héroes como líderes

---

36 "*Während die Hegelianer aus den «Gestalten» sich die Dialektik des Geistes herausschälten und aus der Kunst eine maskirte Philosophie machten* [...], *gehen Sie der Einbettung der Ideen in den unersetzlichen geschichtlichen Augenblick nach*" (*Ibídem*).

37 Ver también el último ensayo de Gundolf sobre filosofía e historia: Gundolf, Friedrich, "Historiography" en *Philosophy and History*, 1936, pp. 277-282.

38 "*Freilich ist nur ein heroisches Leben das Zeichen der dämonischen Berufung*" (Gundolf, Friedrich, *Hölderlins Archipelagus*, Heidelberg, Weiss, 1911, p. 20).

intelectuales y poetas, como lo era Goethe.[39] Pero cuando Gundolf pidió por "héroes" o "genios" en todos los niveles, y particularmente en el político, Cassirer no pudo seguirlo. Para él, de acuerdo con la tercera crítica de Kant, el concepto de genio está reservado exclusivamente para el arte, y piensa que cualquier intento de involucrarse en los asuntos políticos lo degradaría a él o a ella. Más aún, Cassirer no quiere crear un culto al genio. En *Kant, vida y doctrina*, por ejemplo, argumenta que "los *problemas* de la filosofía kantiana [...] no se circunscriben, ni pueden encerrarse, dentro del círculo de la personalidad de Kant. Se revela más bien en ellos [...] un contenido ideal sobrepuesto a todas las fronteras del tiempo y a todas las barreras de carácter subjetivo-personal y que entraña una existencia objetiva que tiene en sí misma su fundamento".[40] Incluso como biógrafo, Cassirer considera la escasez de lo que es conocido sobre la vida privada de Kant no como una inhibición sino como una liberación para la mejor comprensión de su obra.

En algunos pasajes pareciera que Gundolf concuerda con la posición no-mítica de Cassirer. Sostiene que "el ser humano real siempre está antes que la idea: las ideas son los medios y las consecuencias, no las causas."[41] De cualquier modo, Gundolf comienza realmente desde un punto de partida distinto y se dirige a un final diferente. Esta primacía de la personalidad significa que no le interesa nada más allá de aquella y que tampoco se interesa por esos individuos cuya personalidad no lo atraen. "Esta puede ser la razón por la que acordamos respecto a Goethe, pero diferimos en lo que concierne a

---

39 Las categorías de Carlyle son las siguientes: 1) el héroe como divinidad (Odín, paganismo, mitología escandinava), 2) el héroe como profeta (Mahoma, islam), 3) el héroe como poeta (Dante, Shakespeare), 4) el héroe como sacerdote (Lutero, Reforma, Knox, Puritanismo), 5) el héroe como un hombre de letras (Johnson, Rousseau, Burns), 6) el héroe como rey (Cromwell, Napoleón, revolucionarios modernos). *Cf.* Carlyle, Thomas, "On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History" en *The Collected Works*, *op. cit.*, pp. 183-368.

40 Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre* en ECW 8, pp. 1-2 [KVD 16].

41 Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*, *op. cit.*, p. 25.

Kant", escribe Gundolf a Cassirer. "Porque las ideas no me atrapan si no estoy atraído en términos humanos por su propietario, sea éste un individuo o un pueblo. Ésta es una limitación con la que tengo que cargar".[42]

Gundolf ve una importancia universal en aquellos individuos que considera genios o héroes, y cree en su vocación demoníaca. En su *Geistesgeschichte,* un manuscrito sobre filosofía de la historia, Gundolf escribe que

> las ideas como tales no existen, por lo menos no para nuestra percepción humana, lo único que hay son ideas humanas [...] el socialismo por ejemplo es meramente la sombra de Karl Marx: sin embargo, sólo aquellas personas son creativas (*schöpferisch*), cuyo pensamiento contiene condensada la riqueza del espíritu del pueblo, tal como la semilla contiene la riqueza del árbol y del bosque.

Héroes y líderes no son "ni las consecuencias ni los usuarios de circunstancias generales, como los comprenden los teóricos del medio, ni tampoco hacen historia como Carlyle los presenta con su culto al héroe romántico". Mas bien, según Hegel, los fines privados de los grandes hombres tanto resumen como expresan la voluntad del Espíritu del mundo. Burckhardt los llama las "coincidencias de lo especial y lo universal", que no solo resumen, sino que "pre-asumen" pueblos enteros, culturas, eras. "Brevemente, son los cuerpos de la historia (*Leiber der Geschichte*)".[43]

En este punto la senda de Cassirer se aleja considerablemente. En *El mito del Estado,* evalúa la contribución de Hegel al pensamiento

---

42 "*Hieraus mag sich ebenso sehr unsre Übereinstimmung betreffs Goethe, als unsre Differenz betreffs Kant, erklären, da mich Ideen nicht ergreifen, wenn mich ihre Träger nicht menschlich ergreifen, seien sie Mensch oder Volk. Das ist eine Begrenzung mit der ich mich abfinden muss*" (Carta de Gundolf a Cassirer, 13 de octubre de 1916 en ECP;GEN MSS 98, IV, "Letters from Gundolf").

43 Gundolf, Friedrich, "Deutsche Geistesgeschichte von Luther bis Nietzsche" en *Friedrich Gundolf Archive,* Londres, Institute of Germanic Studies, M6 (fechado entre 1911 y 1914).

totalitario, concentrándose precisamente en el aspecto que Gundolf acepta: que los grandes hombres están imbuidos de una autoridad especial a causa de su carácter único de representantes del Espíritu del mundo. En la frase original de Hegel, "todos los Estados fueron fundados por la fuerza noble de grandes hombres, no por un poder físico, porque muchos son más fuertes que uno [...] Ésta es una ventaja de los grandes hombres, saber y hablar la voluntad absoluta. Todos se reúnen en torno a ellos, él es su Dios".[44] A diferencia del surgimiento de la esfera legal, que requiere *Anerkennung*, *i.e.* un conflicto intersubjetivo, el Estado es fundado por líderes carismáticos por sí solos. Solamente en su actividad singular puede la "voluntad absoluta" del espíritu encontrar su expresión.[45]

La diferencia entre la comprensión de los héroes de uno y otro radica en que Gundolf realmente cree en héroes y mitos. Mito es una "palabra y un aspecto de un pueblo y de Dios, no el juguetón espectáculo de alguna interioridad, por más creativa que pueda ser".[46] Cassirer, por el contrario, "usa" los héroes como medios de expresión de un sentido. Por esto es que no busca criticar la historia monumental como género, porque puede clarificar aspectos del pasado histórico que otros métodos no podrían. "Los historiadores políticos usualmente han asumido que ellos deben rechazar la historia cultural y «tipológica» a causa de su convencional «culto al héroe» –pese a que [...] buscaban limitar los derechos de la historiografía «individualista»".[47] Ignoran al mismo tiempo que fenómenos como el puritanismo pue-

[44] "*So sind alle Staaten gestiftet worden durch die erhabene Gewalt großer Menschen, nicht durch physische Stärke, denn Viele sind physisch stärker als einer* [...] *Dies ist das Voraus des großen Menschen, den absoluten Willen zu wissen, auszusprechen. Es sammeln sich alle um sein Panier, er ist ihr Gott*" (Hegel, Georg W. F., *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte z. Philosophie d. Natur u.d. Geistes von 1805 – 1806*, Berlín, Akademie-Verlag, 1969, p. 246).

[45] Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, p. 100.

[46] "*Mythos ist Wort und Schau von Volk und Gott, von wirklichem Geschehen, nicht das Bilderspiel einer wenn auch noch so fruchtbaren Innerlichkeit*" (Gundolf, Friedrich, *Dichter und Helden*, *op. cit.* p. 7, n.).

[47] ECN 3, pp. 170-171.

den ser explicados con igual valor como una idea intelectual, como un fenómeno de masas y como un rasgo individual. No es el "objeto" de investigación lo que determina si un historiador es un individualista o un colectivista. Una vez que se reconozca la proposición de Cassirer de que el objetivo principal de la historia es encontrar el sentido, no la causa del pasado, el conflicto de los métodos dejará de ser político.

En la década de 1930, Cassirer no sólo se identificaba a sí mismo con el rol de un patólogo de la cultura, declarando en declive la línea del desarrollo cultural para el siglo XX (desde el apogeo del idealismo alemán). También buscaba una posición desde donde entender el lenguaje de los nazis y a algunos de los intelectuales que lo determinaron como un pensamiento político con derecho propio. En *El mito del Estado* compara y contrasta el culto al héroe de Carlyle con la idea de líder del Estado totalitario que emergió en el siglo XX. Volviendo sobre el periodo de entreguerras de fines de la década de 1930 y de 1940, Cassirer subrayaba en sus notas de historia que el culto al héroe efectivamente solía atraer más a pensadores de la derecha política. Los historiadores políticos conservadores de su tiempo, con su mentalidad nacionalista (como Georg von Below, Eduard Meyer) fueron atraídos hacia la historia individualista, mientras que los historiadores democráticos y socialistas (como Karl Lamprecht) adhirieron a un punto de vista tipológico, desde la psicología social, o económico de la historia. Esta tendencia a extrapolar elementos de historia individualista a asuntos mayores fue acuñada, entre otros, por el historiador alemán Karl Lamprecht, a cuyas conferencias había asistido Cassirer en Bonn en la década de 1890.[48] Cassirer explícita en su *Antropología filosófica* que no acepta las pretensiones de Lamprecht de poder predecir el curso de la historia. En lo que al pasado respecta, sin embargo, está de acuerdo tanto con el método de Lamprecht que "nos convence de que el mundo de la historia es un universo simbólico y no un universo

48 *Cf.* ECP (GEN MSS 98, Sección III, papeles personales, caja 6, 156, Notas de clases en la Universität Leipzig, 1892-1893).

físico"[49] así como con su comprensión filosófica. La historia, parafrasea Cassirer a Lamprecht, "debe cesar de ser un estudio de individuos; tiene que emanciparse de toda suerte de culto a los héroes. Su problema principal tiene que ver con factores psicosociales, comparados y contrastados con los factores psico-individuales".[50] Lo que Cassirer toma de la teoría de Lamprecht es la "relación que el fenómeno perceptual dado aquí y ahora guarda respecto de un todo con sentido".[51]

Sin embargo, en su trabajo, Cassirer busca combinar diferentes aproximaciones para dar forma al pasado, y una consiste en enfocarse en los individuos. Tampoco acepta que el culto al héroe necesariamente llevase al culto al *Führer*. Sorprendentemente, Cassirer no ve el culto al héroe en sí mismo bajo una luz problemática, sino que lo ubica en una tradición intelectual europea mayor.

> En el desenvolvimiento más preciso que esta concepción básica halló en el concepto itálico de *genius*, éste aparece, como ya su nombre lo indica, como el auténtico «creador» del hombre, más no solamente como su creador físico, sino también espiritual, como origen y expresión de su peculiaridad personal [...] No solo al individuo se le atribuye un genio, sino también a la familia, a la casa, al Estado, al pueblo y en general a cualquier forma de comunidad humana.[52]

Este acercamiento etimológico hace autoevidente para él que el genio como espíritu, ingenio, también se relaciona con el verbo "generar" o "engendrar" (*generare*) y así el demonio o el genio, o la idea, generan al ser humano.[53] Defendiendo a Carlyle contra los críticos más virulentos que lo vincularon directamente con Hitler, Cassirer

---

49 Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, pp. 201 [AF 296].

50 *Ibíd.*, p. 200 [AF 293].

51 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 3: "Phänomenologie der Erkenntnis", Berlín, Bruno Cassirer, 1929, p. 202 [FFSIII 239].

52 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2: "Das mythische Denken", Berlín, Bruno Cassirer, 1925, pp. 198-199 [FFSII 213-214].

53 *Ibídem*.

muestra hasta qué punto la idea de héroe de Carlyle deriva de fuentes poéticas con una ascendencia última en el animismo griego, y refiere a la correspondencia con Goethe, quien estaba igualmente interesado en el panteísmo. Su conclusión es que Carlyle suministró algunas de las ideas para el peligroso culto al líder, pero bajo ningún aspecto sus fundamentos.

Este aspecto de su argumentación se vuelve mucho más claro si consideramos otros trabajos de Cassirer sobre el mito y la historia. A él le interesa el modo en que Goethe rastreaba rasgos de "sí mismo" y de "su propia actitud con el mundo" en César, Sócrates y Mahoma, "en el carácter y el destino de estos grandes hombres".

> Lo que atrae a Goethe una y otra vez es la relación entre el héroe y el genio con el mundo: el efecto que tenía en él y lo que recibía de aquél a cambio. Una y otra vez es empujado en estas consideraciones al mismo problema trágico fundamental. El poder heroico de la voluntad es detenido, la intención ideal más pura es frustrada y desbaratada, tan pronto como ellos tratan de interferir en los eventos de este mundo. Es inútil para el individuo intentar atraer estos eventos para sí; si él guiará su curso, deberá descender a su nivel. Y este primer paso constituye un descenso de su misión original.[54]

Para Cassirer, el individuo siempre puede elegir su demonio para convertirse en un héroe o un genio, o bien, en una constelación mística, el demonio elige al individuo. Si en el pensamiento mítico está sugerido que cada hombre es elegido por un demonio, Cassirer dice en su capítulo del "sí mismo" en el segundo tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*, que Platón en el libro X de *República* usa este paradigma

[54] "*Was Goethe immer wieder anzieht, das ist das Verhältnis des Heroen und des Genius zur Welt: die Art, wie er auf sie wirkt, und die Rückwirkung, die er von ihr empfängt. Immer wieder sieht er sich in dieser Betrachtung auf das gleiche tragische Grundproblem zurückgewiesen. Die heroische Kraft des Willens wird gehemmt, die reinste ideelle Absicht wird durchkreuzt und vereitelt, sobald sie in das Weltgeschehen einzugreifen versuchen. Vergeblich sucht der einzelne dieses Geschehen zu sich selbst emporzuheben; er muß, wenn er es beherrschen will, zu ihm hinabsteigen. Und dieser erste Schritt bedeutet schon den Abfall von seiner eigentlichen Mission*" (ECW 18, p. 364).

> [...] para extraer de él una nueva consecuencia opuesta al modo mítico de pensar y al mundo del sentimiento mítico. «Un demonio no os escogerá –anuncia Láquesis a las almas–, sino que cada una de vosotras escogerá el suyo [...] Cada cual es responsable de su elección, porque el Dios es inocente».[55]

La importancia de Goethe para la visión de Cassirer de los individuos y los héroes históricos también explica su particular tolerancia, o por lo menos paciente interés, con las ideas de Gundolf sobre el culto al héroe, que Gombrich había sencillamente desestimado.

Fuera del caso especial de Goethe y su búsqueda del genio, la simpatía de Cassirer por Gundolf se explica mejor si se considera la apreciación altamente selectiva de su trabajo. Sensible al delgado límite entre la meta-mitología y el respaldo intelectual del pensamiento mítico, en su última referencia al trabajo de Gundolf, Cassirer elogió solo un libro: *César: una historia de su fama*.[56] Como destaca Cassirer, este libro trataba "no sobre César, sino sobre la historia de la «fama» de César y de las interpretaciones cambiantes de su carácter y de su misión política desde la Antigüedad hasta nuestros días". Más que una contribución al mito de César, este libro es un documento del "proceso continuo de interpretación y reinterpretación". "Lo que se aplica a la interpretación de un gran pensador y de sus obras filosóficas –que la posteridad puede entenderlo mejor que lo que se entendía él mismo, decía Kant de Platón– vale también para nuestros juicios concernientes a un gran carácter político", concluye Cassirer.[57]

---

[55] "*Dieses mythische Grundmotiv der Seelenwahl hat Platon im zehnten Buch des „Staates" aufgenommen – aber er benutzt es nur, um aus ihm eine neue, der mythischen Denkart und der mythischen Gefühlswelt entgegengesetzte Konsequenz zu ziehen. „Nicht euch wird der Dämon erlösen", so spricht Lachesis zu den Seelen, „sondern ihr werden den Dämon wählen.* [...] *Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist schuldlos*" (Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 202 [FFSII 217]). [NdT: La autora corrige la traducción, reemplazando el término *genius* por *demon*]. *Cf.* Platón, *República*, 617e.

[56] *Cf.* Gundolf, Friedrich, *Caesar: Geschichte seines Ruhms*, Berlín, Bondi, 1924, seguido de su meta-biografía de *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*, Berlín, Bondi, 1926.

[57] Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 181 [AF 266].

Efectivamente, como podemos ver en los archivos de recortes de diarios de Gundolf en relación con su libro de César, no se muestra evidencia de su culto al héroe.[58] Gundolf juntaba "instancias" de la supervivencia de César en el mundo moderno (en términos warburgianos): su nombre usado como una marca de una compañía suiza, comparaciones de la nariz de César con las de otras figuras, anuncios de la obra *Cesare* de Mussolini[59] que iba a ser puesta en escena en Londres, y caricaturas de la prensa alemana comparando a Mussolini con César.[60] La colección en sí tiene un aire de indiferente ironía respecto a César o a sus referencias en la prensa contemporánea. De hecho, en muchos sentidos este acercamiento incorporaba aquellas partes del *Atlas Mnemosyne* de Warburg donde se listaban fotografías modernas con estampillas y recortes de diarios. En ese sentido, el libro de Gundolf, *Caesar. Geschichte seines Ruhms* y sus archivos sobresalen entre sus otros libros de héroes. Es el único de su serie de panegíricos de grandes hombres en el que un mito no es perpetuado, sino analizado críticamente. Es meta-mitología, no mitología como sus otros libros. Si los otros pertenecen al género de historia monumental, entonces el libro sobre César definitivamente es un caso de historia crítica, una historia de historiografía.

Cassirer podía hablar con Gundolf allí donde una conversación con otros seguidores de George hubiera sido imposible. A pesar de advertir la interconexión entre el pensamiento mítico y la filosofía, Cassirer distingue entre los académicos como Klages, Ernst Bertram u Oswald Spengler,

---

58 *Cf.* "Caesar in Zeitungen und Drucksachen" en *Friedrich Gundolf Archive*, Londres, Institute of Germanic Studies, M 36 a.

59 Mussolini trabajó en una obra sobre Julio César entre 1936 y 1939, y puesta en escena por primera vez en 1939, pero publicada recién en 1954 en Forzano, Giovacchino, *Mussolini autore drammatico: Campo di Maggio, Villafranca, Cesare*, Florencia, G. Berbera, 1954, pp. 323-512. Para más información, *Cf.* Nelis, Jan, "Fascist Identity: Benito Mussolini and the Myth of «Romanità»" en *The Classical World*, Vol. 100, N° 4, 2007, pp. 391-415.

60 Caesar: Bijouterie- und Steinschmuckwaren, Edel-und Halbedelsteine. Lugano (Schweiz); "Genie und Nase, Goethe und Caesar" en *Das illustrierte Blatt*, N° 17, p. 418; en *Friedrich Gundolf Archive*, Londres, Institute of Germanic Studies.

cuyo tipo de pensamiento mítico amenaza la racionalidad, y otros como Gundolf, aunque no todos, cuyas publicaciones se mueven delicadamente entre los reinos del mito y la crítica del mito. Sus caminos se cruzaban, no en una verdadera indulgencia respecto al culto al héroe, sino en una discusión sobre el culto al héroe en el pensamiento de Goethe y el rol del individuo en la historia. Sobre todo, Cassirer probablemente valoraba el trabajo de Gundolf por su habilidad de dar forma al pasado. En términos de Ulrich Raulff, "el panorama del idealismo alemán alrededor de 1930 no era tan dispar como para impedir a los historiadores críticos como Warburg comunicarse con anticríticos devotos de héroes como Gundolf".[61] Pero una explicación completa del tratamiento ambiguo de Cassirer sobre el problema del héroe solo puede ser dada si consideramos el lugar que ocupa éste en su trabajo temprano sobre la *Filosofía de las formas simbólicas*.

II. Héroes y pensamiento mítico

La fenomenología del pensamiento mítico de Cassirer comienza con dos premisas iniciales que discuten por qué él como filósofo no puede, a primera vista, aceptar el pensamiento mítico como objeto de estudio. Siguiendo a Kant, "[...] la «crítica» presupone un *factum* al cual se dirija la pregunta filosófica; un *factum* que no es creado por la filosofía en su significación y validez peculiares, sino que, habiéndolo encontrado investiga sus «condiciones de posibilidad»".[62] El pensamiento mítico, en contraste con la vida ética o el arte, evidentemente no satisface este requisito. No solo no es un tema evidente de investigación; desde una perspectiva estrictamente idealista parece ser algo "no existente" (*ein*

[61] Raulf, Ulrich, "Der Bildungshistoriker Friedrich Gundolf", posdata a Gundolf, Friedrich, *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winckelmann*, Frankfurt am Main, Fischer, 1992, pp. 117-18.

[62] "[...] *der Ausdruck der Kritik schließt seit Kant die Voraussetzung in sich, dass ein Faktum vorliegt, an das die philosophische Frage sich wendet – ein Faktum, das in seiner eigentümlichen Bedeutung und Geltungsart von der Philosophie nicht erschaffen, sondern vorgefunden wird, um sodann auf die «Bedingungen seiner Möglichkeit» untersucht zu werden*" (Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, p. 9 [FFSII 9]).

Nichtseiendes).[63] Ésta es la razón por la que Kant nunca lo consideró un objeto de estudio.

El segundo problema tiene que ver con la historia del desarrollo del intelecto humano. Cassirer sostiene que las formas originales de toda la cultura espiritual tienen sus raíces en el pensamiento mítico, y que todas nuestras nociones de espacio y tiempo, sistemas numéricos, pensamiento legal, nociones de comunidad, economía, arte y tecnología están "genéticamente relacionados" con el pensamiento mítico.[64] Si esta proposición debiese aceptarse, sin embargo, sería entonces cuestionable por qué una filosofía debería estudiar el pensamiento mítico como forma simbólica a la par de otras, si de hecho ésta habría precedido cronológicamente a (y aún hasta cierto punto habría constituido la forma embrionaria de) las otras. Quizás esto debiera dejarse a los antropólogos o historiadores.

Siguiendo esta introducción escéptica, Cassirer procede a descartar ambos problemas al designar los límites dentro de los cuales estos pueden ser resueltos. El pensamiento mítico es, de hecho, un objeto de estudio, argumenta refiriendo al trabajo de Schelling sobre este tema, que es un sistema de pensamiento y percepción que posee coherencia en sí mismo y un cierto modo de dar forma al mundo.[65] "Filosofía –escribe Cassirer– es la contemplación pensante del ser, nunca puede buscar o desear la vida como tal, antes o más allá de su formación; desde este punto de vista, vida y forma constituyen una unidad".[66] El mito, sencillamente,

---

63 "*Schon die bloße Frage nach der Begriffsform des Mythos scheint daher eine völlig unzulässige Rationalisierung desselben in sich zu schließen*" (Cassirer, Ernst, "Die Begriffsform im Mythischen Denken (1922)" en *Schriften zur Philosophie der Symbolischen Formen*, ed. Marion Lauschke, Hamburgo, Felix Meiner, 2009, p. 10).

64 Cassirer utiliza las palabras *genetischer Zusammenhang*, *Cf. Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 11.

65 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Die Begriffsform im mythischen Denken", *op. cit.*

66 "*Für die Philosophie, für die denkende Betrachtung des Seins, kann daher niemals das Leben selbst, vor und außerhalb aller Geformtheit, das Ziel und die Sehnsucht der Betrachtung bilden; sondern für sie bilden Leben und Form eine untrennbare Einheit*" (Cassirer, Ernst, "Der Begriff der symbolischen Form (1923)" en ECW 16, p. 104).

no es una forma de vida primitiva, sino un sistema de pensamiento y una forma simbólica, y puede por lo tanto ser objeto de una crítica en el sentido kantiano. A causa de la imposibilidad de la filosofía de alcanzar el conocimiento sin introspección, "la crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura", como un sistema en el cual la filosofía está enraizada.[67] Las formas simbólicas como "*geistige Bildwelten*", de las cuales el pensamiento mítico constituye un grupo, son los únicos modos en los cuales la cultura es accesible para el filósofo.[68] En la lectura de Cassirer, por lo tanto, la crítica de la razón de Kant resulta en una crítica de la cultura, y la fenomenología del espíritu de Hegel es equiparada con una fenomenología de las formas simbólicas.

El segundo problema –si es legítimo estudiar el mito en un modo ahistórico a pesar de que en su cronología precede a las formas simbólicas tardías como la religión o la ciencia– parece más difícil de sortear. Pero convierte el aparente problema en su solución: la teoría genética de la cultura y la filosofía humana, arraigadas en el pensamiento mítico, no implica, para Cassirer, que las primeras etapas de desarrollo, una vez que se las haya superado, pertenezcan exclusivamente al pasado. Más bien, la conexión genética anuda el mito para siempre con cada una de las formas simbólicas. La principal contribución de Kant no fue su advertencia negativa de que no podemos encontrar "la cosa en sí", sino su implicación positiva de que el entendimiento puede descansar en los firmes fundamentos del sí mismo.[69]

El estudio del mito es, de este modo, una reflexión del aparato intelectual humano en sí mismo. La estructura de la obra de Cassirer sobre la conciencia mítica podría ser vista como una réplica, un *Urmodel*, de su entera filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento

---

67 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 1: "Die Sprache", Berlín, Bruno Cassirer, 1923, p. 9 [FFSI 20].

68 *Ibíd.*, p. 49 [FFSI 60].

69 "[…] *daß sie nunmehr ihren festen Grund in sich selber gefunden hat*" (Cassirer, Ernst, "Der Begriff der symbolischen Form (1923)", *op. cit.*, p. 88).

mítico tiene su propio aparato conceptual y categorial, su propia noción de identidad, y también su propio sistema dialéctico. Es tanto el estrato fundamental en todos los otros pensamientos, y simultáneamente coexistente con un crecimiento del racionalismo científico. Por el contrario, elementos del pensamiento mítico podrían siempre discernirse dentro de otras formas simbólicas. Para dar evidencia de esto se basa en ejemplos antropológicos tanto históricos como de sociedades indígenas contemporáneas. Algunos críticos, desde Alexei Losev a Quentin Skinner, lo acusaban de ofrecer una interpretación teleológica del desarrollo de las ciencias y un mito del Iluminismo. Sin embargo, Cassirer insiste en que ambos forman sistemas de interpretación del mundo válidos en sus propios términos.[70] Por ejemplo, argumenta que aún el análisis lingüístico hace necesario volver atrás hacia el imaginario totémico del periodo en que el pensamiento mítico era la forma simbólica dominante.[71] Las obras y cartas de Goethe sirvieron a Cassirer para mostrar ejemplos, ya sea del pensamiento científico, ya del pensamiento mítico. Encontró evidencia del último en la carta de Goethe a Riemer, o en la tendencia de Goethe a identificar en las diferentes fases de su vida una "mudada piel de víbora abandonada": una *Vita Nuova* en el sentido de Dante.[72]

Para Cassirer, un análisis filosófico del mito está intrínsecamente ligado a la doble relación entre filosofía e historia. A causa de este vínculo, dos cosas pueden ser ontológicamente opuestas aún si están históricamente relacionadas. El pensamiento mítico está genéticamente relacionado con la filosofía. Sin embargo, en tanto forma de conce-

---

[70] *Cf.* Losev, Alexei, *Dialektika mifa*, Moscú, Mysl, 2001, cap. IX, p. 4. Edición alemana: Losev, Alexei, *Die Dialektik des Mythos*, Hamburgo, Meiner, 1994. Cassirer discute la obra de los antropólogos Bronisław Malinowski, Leo Frobenius, James Frazer, Lucien Lévy-Bruhl, Karel Hendrik Eduard de Jong y Konrad Theodor Preuß. Sobre la crítica de Quentin Skinner, *Cf.* "Meaning and Understanding in the History of Ideas" en *History and Theory*, Vol. 8, N° 1, 1969, p. 11 n. 41.

[71] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Der Begriff der symbolischen Form (1923)", *op. cit.*, p. 104.

[72] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, pp. 193-194 [FFSII 209].

bir el mundo, es también opuesto a la filosofía. En términos de John Michael Krois, para Cassirer "la antítesis entre pensamiento mítico y formas no míticas de concebir el mundo" es el conflicto subyacente fundamental de la cultura como un todo.[73]

El propósito de un estudio histórico (que comprenda al estudio del culto al héroe, frecuentemente indistinguible del culto al héroe en sí mismo) no es solo cognitivo, sino también terapéutico. Como dice Cassirer, los hechos históricos no solo pueden ser reconstruidos sino realmente "rememorados".[74] Escribir historia es un proceso psicológico. Esto refleja la comprensión histórica de sus antiguos colegas vinculados con Warburg, quienes, en una introducción a la primera bibliografía publicada por el Instituto Warburg (en una especie de declaración de objetivos) habían escrito:

> La historia [...] procede mediante crisis, y los eventos decisivos en la historia son aquellas «pausas para la reflexión», que son seguidas por fases de acción. En estas crisis el poder creativo de la memoria tiene que probar su valía, tomando y reviviendo viejos símbolos puede convocar a reflexión o acción y causar un cambio de los acontecimientos. En las crisis de decisión el símbolo recordado tiene el efecto de un ídolo o una advertencia, en las pausas de duda que motiva o refrena. De ahí que, para el historiador del símbolo, la «memoria» sea el *problema central de una filosofía de la historia*: no solo porque la memoria en sí es el órgano del conocimiento histórico, sino porque –en sus símbolos– crea las reservas de poder que son liberadas históricamente en una situación dada.[75]

En la década de 1930, la humanidad ciertamente se encontró a sí misma en un punto de crisis que requería una nueva actitud cognitiva y nuevos usos del pasado histórico, que incluían la persistencia del

[73] Krois, John M., *op. cit.*, p. 172.

[74] Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 174 [AF 257].

[75] Meier, Hans, Newald, Richard y Wind, Edgar (eds.), *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike*, Vol. 1, Leipzig, Teubner, 1934, p. X.

pensamiento mítico. Los filósofos e historiadores fueron así no solo investigadores de formas simbólicas, sino también portadores de símbolos que podían ser liberados en situaciones históricas: una doble responsabilidad que sin duda aún resonaba en las palabras de Gombrich cuando hablaba en 1969 como director del Instituto Warburg.

En su crítica al pensamiento mítico, Cassirer utiliza por lo menos tres métodos: un análisis genealógico de las relaciones del pensamiento mítico con otras formas simbólicas de pensamiento, un análisis funcional y estructural del pensamiento mítico, y un análisis etimológico. La genealogía del entendimiento humano es uno de los elementos centrales de la filosofía de las formas simbólicas. Cassirer usa este método no con el propósito de una justificación teleológica de la filosofía como una victoria del pensamiento científico, sino en un sentido estrictamente nietzscheano de entender la genealogía como la única manera honesta de rastrear el surgimiento de un fenómeno con todas sus contingencias.[76] En el trabajo de Cassirer, la genealogía frecuentemente toma la forma de un resumen historiográfico, hasta se podría decir de una bibliografía de un problema (como en *El problema del conocimiento*). La tristemente célebre máxima de Nietzsche de que "solo algo que no tiene historia puede ser definido" nos permite entender la definición de Cassirer de la filosofía a-históricamente como un modo de concebir el mundo que es opuesta al pensamiento mítico.[77] Pero al mismo tiempo, en su análisis histórico, reflexiona sobre su deuda genética con el opuesto analítico de aquél mismo. Un rotundo y limpio "exorcismo" del pensamiento mítico es por lo tanto imposible, aún si en una definición ideal de los dos mundos conceptuales debieran estar enteramente separados.

---

[76] Debo a Raymond Geuss la distinción específica entre el método genealógico de Nietzsche y su significado más tradicional como historia de la descendencia aristocrática. Él distingue entre un "pedigrí", que legitima el orden presente, y una "genealogía" que da cuenta del orden presente como evolución contingente a partir de una variedad de fuentes. *Cf.* Geuss, Raymond, "Nietzsche and Genealogy" en Richardson, John y Leiter, Brian (eds.), *Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 322-340.

[77] *Cf.* Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 57.

La relación ambigua entre filosofía e historia se arriesga al problema de ser tautológica, o una estructura isomorfa entre el tema de una investigación y el método intelectual de dirigirse a éste. Como subraya su colega Erwin Panofsky en un comentario a su conferencia, éste es un problema fundamental de cualquier disciplina intelectual que quisiera presentar su tema de investigación (como el estilo, en el ejemplo de Panofsky, o efectivamente el pensamiento mítico) como una cosa dada para ser analizada, pero que está realmente creándolo antes de su supuesto análisis exterior. Panofsky remarca en esta instancia que, así como la noción de espacio para el filósofo, por ejemplo, los conceptos de estilo para el historiador del arte no podrían ser enteramente liberados de una acusación de tautología.[78] Un concepto de estilo como "gótico" es el resultado de una negociación entre percepciones *a priori* e interpretaciones selectivas. En ese sentido, la idea de un carácter nacional, o un héroe individual, es también el resultado de una negociación.

Cassirer evita este problema afirmando la capacidad del intelecto humano de emanciparse a sí mismo de sus propios orígenes. Pero esta emancipación solo puede ocurrir por medio de una reflexión de su propia historia. Coincide con la afirmación de Ortega y Gasset de que "el hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es [...] historia", y así parece encontrar en esta última la realidad empírica del intelecto que Kant le había negado en la realidad física.[79]

Consciente del estrecho límite dentro del cual podría decirse de cualquier tema que ha sido "dado" por naturaleza o creado artificialmente por un engañoso filósofo, Cassirer sugería que la historia concebida como "meta-historia" es la mejor cura para este problema. Veía que los diferentes Platones (místico, neoplatónico, cristiano, kantiano,

---

78 *Cf.* el comentario de Panofsky a la conferencia publicada de Cassirer, "Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931)" en ECW 17, pp. 411-432.

79 *Cf.* Ortega y Gasset, José, "History as a System" en Klibansky, Raymond y Paton, H. J. (eds.), *Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, The Clarendon Press, 1936, p. 293. Ver también la positiva referencia de Cassirer al artículo de Ortega en Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 172 [AF 252-3].

etc.) y los diferentes Césares que los pueblos crearon para sí, decían más sobre sus respectivos "presentes" que sobre las figuras históricas. Parafraseando a Comte, argumenta que

> [...] no es la humanidad la que debe ser explicada por el hombre sino el hombre por la humanidad. El problema tiene que ser formulado y examinado de nuevo y planteado sobre una base más amplia y más sólida. Semejante base la hemos descubierto en el pensamiento sociológico e histórico. «Para conoceros a vosotros mismos –dice Comte– conoced la historia».[80]

El historiador, en la frase de Friedrich Schlegel, es un "profeta al revés" (*rückwärts gewandter Prophet*), siempre interpreta desde su posición en el presente, y por lo tanto "este proceso de interpretación nunca llega a un reposo completo. Tan pronto como hemos alcanzado un nuevo centro y una nueva línea de visión en nuestro pensamiento, nos vemos obligados a revisar nuestros juicios".[81] El estudio del pensamiento mítico no es solo un paso técnicamente posible para cualquier filósofo sino su primera tarea.

La historia es para Cassirer lo que la sociología es para su contemporáneo Karl Mannheim.[82] Ambos sienten que no podría ser exitosa ninguna ontología que no reflexionara sobre las condiciones de su propio desarrollo, antes de reflexionar sobre las condiciones de sus temas de estudio. Si Mannheim sostiene que los filósofos necesitan ser interrogados sobre las condiciones sociales de sus pensamientos, Cassirer piensa que ellos deberían reflejar las raíces históricas de sus disciplinas en el pensamiento mítico. Ambas, casualmente, son perspectivas que Hannah Arendt –en defensa de la posición de Heidegger– presentaba como una amenaza fundamental a la filosofía como tal, dado que, según su punto de vista, la filosofía deriva su autoridad de su desapego

---

80 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 64 [AF 102-3]

81 *Ibíd.*, pp. 178 y 180 [AF 262, 264]. Cassirer refiere a los *Athenaäumsfragmente* de Friedrich Schlegel.

82 *Cf.* Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929.

de cualquier circunstancia condicionante.[83] En contraste, Cassirer ve lo que se podría describir como una "meta-ontología" emprendida por el filósofo como el único camino posible hacia un mayor crecimiento y emancipación del intelecto.

El pensamiento mítico podría ser analizado en mayor detalle observando cada una de sus categorías para entender el mundo, desde la magia de los números hasta la creencia en el animismo. Cassirer no ve el culto al héroe como narrativa de un gran hombre, sino que lo analiza en un nivel más profundo y funcional. Así, en el segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*, los héroes históricos tal como son conocidos a través de las *Vidas* de Plutarco, por ejemplo, están poco presentes. No hay referencias a Alejandro o Heracles; César aparece con una única referencia y no como un "actor" sino como un "autor" de la explicación de cómo los romanos seguían el calendario lunar. A la inversa, Plutarco como narrador de las vidas de los héroes solo le interesa a Cassirer como una fuente comparativa para la yuxtaposición entre su concepto de buen carácter (εὔνοια) y las nociones de Vohu Manah (*gute Gesinnung*) y Asha Vahishta (*beste Redlichkeit*) de la mitología iraní.[84]

Al contrario, lo que atrae a Cassirer es la función mítica que subyace a toda identificación de los héroes entre otros seres humanos: la

83 Arendt resumió las premisas de Mannheim del siguiente modo: "La filosofía desde un punto de vista sociológico no es más una respuesta a la pregunta del «ser de la existencia», sino que ahora es considerada implicada e involucrada en el mundo de lo existente y en sus posibilidades motivacionales, de ser un existente entre existentes. La filosofía en sí misma es puesta en duda aquí en su absoluta realidad, en que es derivada de una realidad original que se ha olvidado: su declaración de no determinación descansa en el olvido de su arraigo histórico", concluyendo: "El método sociológico es aparentemente modesto e inofensivo en delinear los límites de sus competencias. Pero comienza a amenazar a la filosofía donde hace que una indagación sobre la existencia en el mundo sea una pregunta ontológica (en vez de un ser de este mundo) imposible" (Arendt, Hannah, "Philosophie und Soziologie. Zu Karl Mannheims *Ideologie und Utopie*" en *Die Gesellschaft*, Vol. 7, 1930, pp. 163-176, reimpreso en Kaes, Anton, Jay, Martin y Dimendberg, Edward (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 301-302).

84 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, pp. 127, 138 [FFSII 155].

noción griega de demonio y la noción itálica de genio. La primera aparición de la idea de una fuerza demoníaca en la Grecia arcaica, nos dice Cassirer, fue la de un demonio, cuya función Hermann Usener acertadamente describe como aquella del "dios momentáneo o especial" (*Augenblicks- oder Sondergott*). Cassirer rastrea cómo estos demonios evolucionaron de dioses ocasionales en unos del destino.[85]

> Pero hay otro movimiento tendiente a transformar los demonios exteriores en demonios interiores, los dioses momentáneos y ocasionales en seres y personajes del destino. Lo que constituye el demonio del hombre no es lo que a éste le toca en suerte sino lo que el originalmente es. Al hombre le es dado su demonio desde que nace, a fin de que en adelante lo acompañe por la vida y guíe sus deseos y sus actos.[86]

Cassirer se dedicó a esta segunda etapa del pensamiento animista, escribiendo sobre la comprensión kantiana del genio. Leemos en su *Antropología filosófica* que

> «El *genio* –dice Kant en su *Crítica del juicio*– es la disposición psíquica ingénita (*ingenium*) *a través de la cual* la naturaleza dicta sus reglas al arte». Es un «talento para producir aquello para lo cual no se pueden dictar reglas definidas: no es una mera aptitud para lo que puede ser aprendido mediante una regla. Por lo tanto, su primera propiedad ha de ser la *originalidad*» [...] –Pero, agrega Cassirer– Esta forma de originalidad constituye la prerrogativa y la distinción del arte; no puede ser extendida a otros campos de la actividad humana.[87]

Adicionalmente, hacia el fin de la década de 1930 Cassirer comenzó a desarrollar la noción de Goethe de morfología en un método intelec-

---

85 *Cf. Ibíd.*, p. 198 [FFSII 213]. La referencia es a Usener, Hermann, *Goetternamen. Versuch einer Lehre von der religioesen Begriffsbildung*, Bonn, Cohen, 1896, pp. 291 y ss.

86 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol 2, *op. cit.*, pp. 198-199 [FFSII 213].

87 Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 227 [AF 332-333]. [NdT: Las cursivas son de la autora].

tual con derecho propio, que debía exponer la separación final (siempre enfatizada por los neokantianos) entre la lógica de las humanidades y la lógica de las ciencias. Solo un estudio de las formas puede ayudar al historiador a evadir la trampa de buscar problemas empíricos o causales en las humanidades, y orientarlo en la búsqueda de problemas de significado y estructura. "Las preguntas por el *origen* han dejado de ser empíricamente posibles y significantes. Deben ser reemplazadas por preguntas de *significado* (estructura/forma)".[88] En consecuencia, tanto los métodos históricos individualmente orientados como los guiados por ideas, desde este punto de vista, serían igualmente legítimos si ambos, individuos e ideas, fueran concebidos como formas, no como instancias de la realidad.

A pesar de su desagrado por la teoría de Hegel del gran hombre, en su propio trabajo como historiador de la filosofía, Cassirer presta particular atención a la obra de individuos sobresalientes, que pueden ser brevemente presentados usando seis ejemplos: Pico della Mirandola, Paracelso, alegorías renacentistas de Hércules y Prometeo, Nicolás de Cusa y recepciones posteriores a 1933 de Goethe. Tomado en su conjunto, el análisis de Cassirer sobre el significado de estos individuos en diferentes momentos históricos también proporciona una mirada sobre su conceptualización de la idea misma de un personaje que da sentido al pasado histórico. Efectivamente, como se discutirá, el concepto de "personaje" fue importante en los discursos académicos contemporáneos en Alemania. Algunos individuos son ejemplares en el sistema de valoración propio de Cassirer, como, por ejemplo, Pico della Mirandola. Cassirer no intenta evitar ciertas técnicas literarias de caracterización, bien conocidas por las descripciones de héroes desde Arriano a Carlyle. En la de Pico della Mirandola se lo presenta como un pionero de algunas de las propias creencias de Cassirer y como figura fundadora del racionalismo y el individualismo.[89]

88 Cassirer, Ernst, *Geschichte. Mythos* en ECN 3, pp. 232-4.

89 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas. Part II" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 3, 1942, pp. 319-346.

Del carácter de Pico alaba, por ejemplo, su habilidad para no despachar a sus oponentes intelectuales como "herejes del intelecto" a pesar de su agresiva argumentación: características que también marcaban la personalidad de Cassirer. Según él, Pico había roto con la lógica escolástica en la esfera del pensamiento histórico, argumentando que las diferentes clases de existencia humana (su pasado, presente y futuro) debían ser consideradas tanto sintéticamente como independientemente. "Los bienes de la historia –parafraseaba Cassirer a Pico– son legados en una sucesión ininterrumpida [...] Pero cada momento histórico tiene a la vez el derecho y el deber de apropiarse de ellos con independencia".[90] Esta idea, positivamente subrayada por Cassirer, podría considerarse cercana a la apropiación selectiva de héroes defendida por Gundolf. En un modo similar, Benjamin describía la tarea del historiador como la de despertar un elemento muerto del pasado en un momento de "peligro".[91]

Otros individuos son elegidos por Cassirer como importantes hitos en el desarrollo de las formas simbólicas. Por ejemplo: Paracelso, en el caso de la ciencia. Paracelso jugó un rol crucial en los debates académicos de 1920 y 1930 como una marca entre diferentes historias intelectuales nacionales o internacionales. Fue, en primer lugar, un pensador alemán que marcó el comienzo de una genealogía de intelectuales alemanes iconoclastas, desde Lutero hasta Nietzsche.[92] Como lo confirma la conferencia sobre Paracelso en 1929 de Carl Gustav Jung, el médico y el alquimista fueron comúnmente invocados en discursos académicos nacionalistas en Alemania en las décadas de 1920 y 1930, y es en ese contexto que Gundolf suscribió a la apropiación "nacional" de Paracelso.[93]

---

90 *Ibíd.*, p. 324.

91 *Cf.* Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte (1940)" en Opitz, Michael (ed.), *Walter Benjamin: ein Lesebuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

92 *Cf.* Gundolf, Friedrich, *Paracelsus*, *op. cit.*, 1927. *Cf.* Gundolf, Friedrich, "Deutsche Geistesgeschichte von Luther bis Nietzsche" en *Friedrich Gundolf Archive*, Institute of Germanic Studies, Londres, M6 (fechado entre 1911 y 1914).

93 Jung, Carl G., *Paracelsus. Alchemie und die Psychologie des Unbewussten*, Klein-Königsförde, Königsfurt, 2001. *Cf.* Jung, Carl G., "Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie" en *Eranos-Jahrbuch*, Vol. 4, 1936, pp. 13-111.

Cassirer, al contrario, lo coloca en el contexto de los humanistas y neoplatónicos italianos, sobre todo Marsillio Ficino. Muestra como Paracelso estaba fuertemente en deuda con Ficino.[94] Curiosamente, a diferencia de la primera conferencia de Jung sobre Paracelso de 1929 en Alemania, las dos ofrecidas en Suiza en 1941 se acercan el punto de vista de Cassirer.[95] Recién en sus conferencias tardías Jung reconoce el origen italiano de algunos pensamientos de Paracelso, especialmente la deuda con el neoplatonismo florentino al descartar el escolasticismo. Para 1941, lo presentaba modernizado, como un proto psicoanalista universal.[96] Estos "énfasis" puestos en la interpretación de figuras históricas son tropos prestados de la caracterización de los héroes: no solo cada era, sino cada intérprete se apropia de sus héroes históricos en un modo que satisface sus necesidades. En este sentido, Cassirer se centra en aquellos individuos con el propósito de posicionarse a sí mismo dentro de un debate académico.

Según Cassirer, los héroes pueden jugar en la historia roles alegóricos expresando algo más allá de su propia "biografía". Él importa la noción de Warburg de *pathosformel* a la historia intelectual, reinterpretando el término como un "sentimiento heroico que busca su lenguaje y su justificación teorética".[97] Como Cassirer muestra en su

---

94 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* en ECW 14, pp. 130 [ICFR 147].

95 *Cf.* Jung, Carl G., "«Paracelsus». Vortrag, gehalten im Rahmen des Literarischen Clubs Zürich beim Geburtshaus von Paracelsus an der Teufelsbrücke bei Einsiedeln (Juni 1929)" en *Der Lesezirkel*, N° XVI, Zurich, 10 de septiembre de 1929; Jung, Carl G., "«Paracelsus als Arzt». Vortrag, gehalten anlässlich der Feier zum 400. Todesjahr des Paracelsus im Rahmen der Schweizerischen Gesellschaft zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft an der Jahresversammlung der Naturforschenden Gesellschaft, 7 September 1941, Basel" en *Schweizerische Wochenschrift*, Vol. LXXXI, N° 40, pp. 1153-1170; Jung, Carl G., "Paracelsus als geistige Erscheinung (5 October 1941), Einsiedeln en *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus*, Zurich, Rascher, 1942; los tres reimpresos en Jung, Carl G., *Paracelsus, op. cit.*

96 *Cf.* Bishop, Paul, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Vol. 30, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1995, esp. cap. 8: "The Alchemical Nietzsche".

97 Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos* en ECW 14, p. 87 [ICFR 102].

trabajo sobre la filosofía del Renacimiento, el héroe frecuentemente personificaba una causa para la transformación social y el cambio político en un sentido alegórico. La idea de Hércules, cuya aparición en el pensamiento de la Grecia antigua Cassirer no discute, tuvo un efecto positivo en la filosofía del Renacimiento, que al transformarse alegóricamente en un *pathosformel* warburgiano, sirve como vehículo para una nueva comprensión del hombre. Cassirer discierne una función similar en el motivo de Prometeo.[98] Para él, Prometeo era un *Urmotiv* ya usado por Platón en *Protágoras*, por Plotino y otros neoplatónicos, y ahora, confundido con ciertas imágenes cristianas de Adán, entraba en diferentes representaciones en el Renacimiento. Representaba al hombre en una nueva constitución, como un artista que forma a la humanidad y a sí mismo. Prometeo es un tema meta-heroico en la obra de Cassirer.

Algunos individuos podrían haberse convertido en héroes intelectuales del tipo de Pico pero se alejaron de ese camino por decisiones pragmáticas individuales, tales como Nicolás de Cusa. Para marcar su punto en la descripción de la contribución de éste al pensamiento científico, Cassirer sorprendentemente distingue incluso entre filosofía y vida.

> El sistema de Nicolás de Cusa también había significado un equilibrio de esa especie en la gigantesca disociación que se cumple entre el concepto religioso de verdad y el filosófico, entre la fe y la ciencia, entre la religión y la cultura secular. Pero el optimismo religioso del Cusano [...] había menospreciado el poder de las fuerzas contrarias que debían ser vencidas y superadas. Este trágico error no se revela tanto en la filosofía del Cusano como en su propia vida, en su actividad política y eclesiástica.[99]

Apremiado por las circunstancias, Cassirer explica, Nicolas de Cusa entró en los servicios del partido papal y consagró su vida a su apoyo. "Bien puede advertirse en él mismo cómo esas fuerzas con-

98 *Ibíd.*, pp. 108-109 [ICFR 126-127].

99 *Ibíd.*, p. 70[ICFR 84].

trarias que en el plano del *pensamiento* intenta el Cusano enlazar y resumir sistemáticamente en unidad y armonía, en su vida, en la realidad inmediata, tienden de nuevo a separarse".[100] Cassirer, como un historiador de la filosofía, reconoce la distinción entre la realidad inmediata y la realidad de una obra escrita, y enfatiza las consecuencias de ciertas decisiones tomadas por los individuos en su vida real sobre el desarrollo de la filosofía.

Había individuos cuya vida y obra parecían "impecables" para una entrada al panteón de los héroes, pero su recepción posterior en la historia no les permitió a los académicos continuar tratándolos como tales. Trágicamente para Cassirer y otros alemanes, para el fin de la década de 1930 esta lista también incluía a Goethe. Cassirer en un principio rechazaba la deconstrucción de Goethe que Thomas Mann intentó en los primeros años de la década de 1940 con *Lotte in Weimar*. En este trabajo, Mann mostraba a un "pequeñoburgués y provincial" Goethe, en términos de Cassirer, y ponía el énfasis en su vejez. El interés en este libro –que en un principio permaneció "ajeno a Cassirer"– fue muy probablemente desencadenado por la abrupta defunción de la cultura alemana de su tiempo.[101] Es aún más llamativo ver cómo Cassirer sostuvo implícitamente, con posteridad, la necesidad de distanciarse a sí mismo del culto al héroe de cualquier tipo, aun si era del culto a Goethe, admitiendo que quizás el intento de Thomas Mann de deconstruir a su héroe era "correcto". "Thomas Mann no nos mostró a Goethe el «Olímpico». Su Goethe no era solo humano, sino demasiado humano".[102] Si durante la República de Weimar, sostener la imagen de Goethe podía ser beneficioso para

---

100 Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos* en ECW 14, p. 71 [ICFR 84-85].

101 Cassirer comienza preguntando: "*Was soll uns dieser kleinbürgerliche, provinzielle Goethe?* [...] *menschlich blieb mir das Werk fremd*" (Cassirer, Ernst, "Thomas-Mann-Aufsatz (1940)", fragmento del borrador para el *Germanic Review* (1945) en ECP, GEN MSS 98, 913, Sobre 173, p. 4).

102 *Cf. Ibíd.*, Carpeta 914.

la reforma de la sociedad alemana, luego del abuso de Goethe por la ideología nazi, una distancia cuidadosa de cualquier tipo del culto al héroe parecía más pertinente.

En el nivel más abstracto de los seis discutidos aquí, la caracterización de individuos le presta a Cassirer un método para caracterizar también movimientos y épocas, tales como el Humanismo. Él describe la crisis de la Modernidad como una condición causada por el desequilibrio de las formas simbólicas: la forma simbólica de la tecnología, junto con la política, abrumaban las actividades culturales humanas en detrimento del carácter total de la existencia humana. Si el Renacimiento fue el origen de la Modernidad, y la Modernidad en su origen demostró tener dos caras, entonces el estudio del Renacimiento ejemplificaría para la cultura humana la dialéctica fundamental de sus propios cimientos (entre el pensamiento mítico y no mítico). Al comprender el carácter del Renacimiento, el hombre moderno puede entenderse a sí mismo. Por ello el primer volumen de *El problema del conocimiento* comienza con el capítulo sobre "El renacer del problema del conocimiento": este problema no puede ser abordado por la filosofía sin estudiar lo que podría llamarse su "historial médico".[103]

Para explicar cuán profundamente esta idea de un periodo histórico como carácter estaba inserta en los debates alemanes de entreguerras, vale la pena indagar más allá en el trabajo de los propios colegas de Cassirer en la Biblioteca Warburg y otros contemporáneos. Cassirer coincide con Ludwig Klages, a quien normalmente criticaba, en que la atribución de lo psíquico a otros ámbitos es el resultado de la inhabilidad de "caracterizar formas en movimiento y formas espaciales" de otro modo. Es una limitación del lenguaje y de la experiencia porque "las formas y los movimientos han sido *experimentadas* como fenómenos anímicos antes de ser juzgadas

[103] Citado en Cassirer, Ernst, "Giovanni Pico della Mirandola. Part II", *op. cit.*, p. 336; *Cf.* Pico Della Mirandola, Giovanni, *In astrologiam*, Lib. III, cap. 27.

desde el punto de vista de la objetividad del entendimiento y porque la expresión lingüística de conceptos objetivos sólo tiene lugar por intermedio de las vivencias de impresiones".[104] El historiador de arte Edwin Panofsky sostiene de modo similar que es legítimo caracterizar ciertos periodos por medio de una "fisiognomía", es decir, tratar este periodo como a un organismo singular: sus rasgos faciales (i.e. estilísticos), sus acciones y conductas, así como determinar su nacimiento y muerte. Cassirer dice que este método no debe ser entendido ni como un intento de encontrar una analogía en el mundo externo para el mundo de las emociones o experiencias humanas, ni como una vía para comprenderlas empáticamente. Más bien, el proceso de cognición del mundo debe ser entendido como "una 'externalización' siempre progresiva a través de la cual caracteres expresivos originarios pasan a ser paulatinamente rasgos objetivos, determinaciones y atributos de las cosas."[105]

Cassirer junto con otros académicos de Warburg comparten un interés por una psicología clínica que incluya a la esfera de la cultura. La antropología de Cassirer (cuyas bases asentó en la *Filosofía de las formas simbólicas*) depende de una investigación sobre la patología y la psicología humana. En ésta, él sigue la metodología del filólogo y antropólogo Hermann Usener, que aplicaba descubrimientos de las ciencias en las humanidades.[106] Así como Cassirer aplica características de individuos a todo un periodo de la cultura, o a la cultura como un todo, sus colegas Edwin

---

104 Cassirer citando a Klages, Ludwig, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig, J. A. Barth, 1923, p. 18, en Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3: "The Phenomenology of Knowledge", trad. Ralph Manheim, New Haven y Londres, Yale University Press, 1957, p. 80 [FFSIII 102].

105 *Ibíd.*, p. 84 [*Ibíd.* 106].

106 *Cf.* Gombrich, Ernst, *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, Londres, The Warburg Institute, 1970. Según Gombrich, Karl Lamprecht explicaba el cambio cultural con el concepto freudiano de "*Verdrängung*". Aspectos de la psicología popular también jugaron un rol en las teorías de la historia del arte. Gombrich citaba a August Schmarsow como un ejemplo, especialmente en su artículo "Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie" en *Zeitschrift für Ästhetik*, Vol. II, 1907, pp. 305-339.

Panofsky y Fritz Saxl comienzan su estudio sobre la *Melancolía* de Durero con una referencia a la condición médica moderna de melancolía y depresión en las revistas de medicina.[107]

Aun habiendo elaborado una distinción analítica entre el pensamiento mítico y el no mítico, Cassirer encuentra poco probable el poder separar elementos míticos de un contexto intelectual. Para poder estudiar el pensamiento mítico, es crucial para el filósofo no borrar, sino volverse consciente de aquellos elementos que persisten en el racionalismo moderno. Esto sería a nivel de la cognición. Adicionalmente, a nivel de la composición de un texto, mirar la historia en la forma de los individuos es también un requisito narrativo previo, que permite convertir la aparentemente caótica "barredura" en una "planta viva".[108] A este nivel, es entendible por qué Cassirer era vacilante al acusar a sus compañeros académicos de caer presos tanto del pensamiento mítico, como del culto al héroe.

Hacia fin de la década de 1930, la cuidadosa posición de Cassirer comenzó a cambiar al preocuparse específicamente por la responsabilidad individual de los intelectuales para preservar y resguardar a la civilización humana. Hablaba de esta responsabilidad como "una bola de goma que había perdido su elasticidad" en los tiempos modernos, refiriendo al clásico experimento de física en el cual bolas con distintas características son comparadas respecto a su capacidad para rebotar –un experimento que sin embargo era agnóstico sobre el potencial de las bolas para cambiar sus propiedades con el tiempo.[109] Elogiaba a los

107 Saxl, Fritz, Panofsky, Erwin y Klibanksy, Raymond, *Saturn and Melancholy; Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art,* Londres, Nelson, 1964. El libro fue escrito originalmente por Saxl y Panofsky, pero cuando la composición fue destruida en la Guerra, Klibansky se unió al grupo de autores y contribuyó en su primera edición real. Se ha discutido que incluso el psicoanálisis colectivo de Jung con referencia a los arquetipos colectivos era una continuación de las ideas de Cassirer sobre las formas simbólicas. *Cf.* Pietikainen, Petteri, "Archetypes as Symbolic Forms" en *Journal of Analytical Psychology,* Vol. 43, N° 3, 1998, pp. 325-343.

108 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Essay on Man*, *op. cit.*, p. 177 [AF 262].

109 *Cf.* Krois, John M., *op. cit.*, p. 203.

individuos sobresalientes, notablemente a Albert Schweitzer, por haber enfrentado la crisis de un modo más apropiado que los desapegados Olímpicos como él mismo.[110] En su ensayo sobre Albert Schweitzer, subraya la importancia de su persona en la toma de conciencia y superación de la falta de convicción moral de la filosofía contemporánea, algo que, parece implicar, todos deberíamos emular.

Cassirer distingue el rol del filósofo del propio del político al insistir que el Estado no es "la verdadera patria del filósofo."[111] En un mundo ideal, éste permitiría el debate intelectual entre aquellos que tienen puntos de vista fundamentalmente opuestos, como el infame encuentro de Davos con Heidegger en 1929. Sin embargo, Cassirer agrega, en una situación de crisis como la que el mundo estaba enfrentando luego de 1933, los filósofos "debían ser invocados nuevamente a la tierra –y, si fuera necesario, deberían ser incentivados a participar en la vida del Estado.[112] La dificultad de esta situación era, por supuesto, que no había un Estado claro al que servir: en su vejez, Cassirer estuvo condenado a ser un exiliado político desnaturalizado, quien no podía sentirse como en casa ni en Oxford, Gotemburgo o Yale, ni asumir la destreza en el idioma inglés necesaria para expresarse completamente.

En este contexto, la creencia de Cassirer en la primacía del individualismo como un valor que, dentro de ciertos límites, parecía justificar el culto al héroe, parece haber entrado en conflicto con su crítica al pensamiento mítico de la política moderna. Él considera estas fuerzas míticas demasiado problemáticas, las cuales dominaban cualquier impacto individual en la vida cultural y social, como el mito de la raza,

---

110 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics" en Roback, Abraham A. (ed.), *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Science and Art, 1946, pp. 241-257.

111 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, ed. cit.*, p. 63 [MdE 76].

112 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Plato's *Republic*" (borrador, holografía, corregido) en ECP (GEN MSS 98, Sobre 368, pp. 29-30).

del Estado y del destino. En contraste, todos los mitos del héroe tienen dos caras: el individualismo y el autoritarismo radicales. En la esfera del arte y del intelecto, el héroe está más emparentado con la singularidad del genio que con el liderazgo político o con el engaño. Cassirer refiere a Friedrich Schlegel, en defensa de la noción romántica de genio, quien lo había definido como "el más artista de los artistas [...] El príncipe actúa un espectáculo infinitamente variado, en el cual la escena y el público, los actores y los espectadores, son uno y el mismo, y en el que él mismo es a la vez el autor, dramaturgo y protagonista del drama."[113] Tan pronto como el héroe es concebido como un agente político, admite Cassirer, el mito del héroe requiere una audiencia pasiva y obediente, y aquel se convierte en un líder despótico. No obstante, la importancia del individualismo como valor en el pensamiento de Cassirer le hace mucho más difícil desarrollar una crítica coherente de los mitos del héroe, que para otros de sus compañeros que pensaban de modo similar.

Traducción del inglés de
Alan Kremenchutzsky

113 Schlegel, Friedrich, "Gespräch über die Poesie" en *Prosaische Jugendschriften*, citado en Cassirer, Ernst, *The Myth of the State, ed. cit.*, p. 184 [MdE 220].

CAPÍTULO 8

Victoria Kahn

ARTE, JUDAÍSMO, Y LA CRÍTICA DEL FASCISMO EN LA OBRA DE ERNST CASSIR

CAPÍTULO 8

ARTE, JUDAÍSMO, Y LA CRÍTICA DEL FASCISMO EN LA OBRA DE ERNST CASSIRER

Victoria Kahn

University of California, Berkeley

La coincidencia de la presidencia de Donald Trump en los Estados Unidos y el aumento de los movimientos de derecha en Europa, incluido el *Alternativ für Deutschland*, convierten a este en un momento apropiado para reconsiderar el análisis del fascismo que hace Ernst Cassirer en el último capítulo de *El mito del Estado*. Escrito en la década de 1940 –cuando Cassirer estaba en los Estados Unidos– y publicado de manera póstuma en 1946, *El mito del Estado* fue el último y más explícito trabajo político de Cassirer. En este trabajo, se sugiere que la manera correcta de pensar los movimientos políticos del autoritarismo es el mito, pero no el mito orgánico de las culturas primitivas, sino el mito manufacturado del capitalismo tardío, que apela a los instintos irracionales, es decir, a la manipulación de los símbolos. Al mismo tiempo, Cassirer se aferró a la posibilidad de una crítica racional del fascismo vinculada a la supervivencia de tradiciones éticas judías. En este ensayo, exploraremos la base de este sorprendente optimismo, al cual situaremos en íntima relación con el "giro simbólico" de Cassirer. También desarrollaremos su crítica al neokantismo en cuanto al descuido del rol del lenguaje y de otros sistemas simbólicos en la configuración de la experiencia humana, así como en su recuperación del arte como el elemento central de la capacidad humana para el pensamiento crítico.[1]

En un elocuente pasaje del último capítulo de *El mito del Estado*, Cassirer dice haberse dado cuenta que la manipulación tecnológica del

---

[1] Retomo la expresión "giro simbólico" de Krois, John M., "The Priority of «Symbolism» Over Language in Cassirer's Thought" en *Synthèse*, Vol. 179, 2011, p. 11.

mito podría transformar la naturaleza humana:

> De todas las tristes experiencias de estos últimos doce años, ésta es tal vez la más terrible. Puede compararse a la experiencia de Ulises en la isla de Circe. Pero es peor todavía. Circe había transformado a los amigos y compañeros de Ulises en seres de variadas formas animales. Pero ahora son los hombres mismos, hombres de educación e inteligencia, hombres honrados y rectos, que renuncian de repente a la suprema prerrogativa humana. Han dejado de ser agentes libres y personales. Ejecutando los mismos ritos, empiezan a sentir, a pensar y a hablar del mismo modo. Sus gestos son animados y violentos; pero ésta es tan sólo una vida artificial y ficticia. De hecho, lo que los mueve es una fuerza externa. Actúan como muñecos de un teatro de títeres, y ni siquiera saben que los hilos del espectáculo y de toda la vida individual y social del hombre, quienes los mueven desde ese momento son los caudillos políticos.[2]

Cassirer sigue a continuación argumentando que "los medios habituales de opresión política no hubieran bastado para producir este efecto". Fue la tecnología, entendida como una serie de técnicas de producción, y de nuevos medios de amplificación, del mito del Estado: la degradación sistemática del lenguaje, la introducción de nuevos ritos, el mito unificador de una raza superior y la visión mítica del tiempo y de la historia como destino.[3]

A pesar de la elocuencia del último capítulo, el libro no fue bien recibido. En una revisión temprana de *El mito del Estado*, Eric Voegelin acusa a Cassirer de suscribir a una idea de progreso histórico, donde el mito es reemplazado por el racionalismo. Sólo alguien que suscribiera a esta mirada podría sorprenderse por el surgimiento del mito en la modernidad. También acusa a Cassirer de fallar en su intento de explicar el surgimiento de estos mitos, y por no ver que "el

---

2 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1946, p. 286 [MdE 338].

3 *Cf. Ibíd.*, pp. 286, 284, así también 282-296 [MdE 338-339, 334-351] y Krois, John M., *Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1987, pp. 193-195.

nuevo mito surge porque el viejo mito se ha desintegrado". Al mismo tiempo, Voegelin notó la diferencia entre el último libro de Cassirer y su obra temprana: Voegelin asegura que en *El mito del Estado* Cassirer "no reconoce que el mito es un elemento indispensable en la formación de un orden social, aunque curiosamente, en su obra temprana acerca de la filosofía del mito y bajo la influencia de Schelling, pudo ver este problema de manera mucho más clara".[4]

Leo Strauss, quien había escrito su disertación bajo la dirección de Cassirer, también critica *El mito del Estado.* Señala que, según la narrativa histórica de Cassirer, los logros de la Ilustración fueron cuestionados por el Romanticismo, con su "profundo deseo de volver a las fuentes de la poesía [...] La insuficiencia política del esteticismo romántico, a su vez, allanó el camino para el uso político 'realista' del mito en el siglo veinte"[5] (Cassirer había hecho algo parecido en *El mito del Estado*).[6] Pero luego Strauss retoma esta caracterización contra el propio Cassirer al preguntar: "¿No es el esteticismo la esencia de su propia doctrina?". Por esto, Strauss parece afirmar un cierto fracaso de Cassirer en la elaboración de una filosofía ética que sirviese de base para una crítica del Estado nazi. Strauss cita la observación de Cassirer sobre Platón: "A ningún autor moderno se le ocurriría introducir sus objeciones a la poesía y al arte en una obra que tratase de política". No vemos conexión entre los dos problemas. Strauss entonces replica: "¿Pero no es evidente que la conexión entre política y arte, tanto para Platón como

---

4 Voegelin, Eric, "Review of *The Myth of the State*" en *Journal of Politics*, Vol. 9, N° 3, 1947, p. 446.

5 Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" en *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University Chicago Press, 1988, p. 294. Strauss señaló además que si bien Cassirer tenía razón en su defensa de los valores de la Ilustración, incluyendo la doctrina del contrato social de este período, "una respuesta adecuada al desafío planteado por las doctrinas que favorecen los mitos políticos de nuestro tiempo, por ejemplo, las de Spengler y Heidegger, no hubiera sido una discusión inconclusa del mito del Estado, sino una transformación radical de la filosofía de las formas simbólicas hacia una enseñanza cuyo centro es la filosofía moral" (p. 295).

6 *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 180-186 [MdE 80].

para otros filósofos, sea que ambos deberían estar subordinados a la moral?".[7] Para los fines que perseguimos aquí, lo que es interesante sobre el análisis de Strauss es su diagnóstico, en el que encuentra una ambivalencia esencial en el trabajo de Cassirer con respecto al papel del arte. Aunque Strauss no profundiza este punto, es notable que, en su trabajo temprano, así como en otros ensayos escritos a la par de *El mito del Estado,* Cassirer defiende efectivamente la dimensión ética del arte, en la que encuentra, junto con la razón, un contrapeso al mito. Críticos más recientes han juzgado también que *El mito del Estado* era decepcionante y/o ingenuo. En un fascinante artículo reciente, Chiara Bottici acepta la crítica de Voegelin a *El mito del Estado*, pero luego argumenta que el borrador del *Nachlass* de Cassirer presenta una visión bastante menos optimista sobre la razón humana. En este último, Cassirer admite que el mito es una función permanente de la mente humana. Y no se detiene allí, sino que propone una dialéctica entre la razón y el mito que no se sitúa para nada lejos de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (volveremos a esta conexión a continuación):

> Las cosas más horribles y despiadadas han sido hechas a sangre fría, siendo ordenadas, reguladas, y calculadas. Esos crímenes no fueron crímenes pasionales; han sido crímenes metódicos. Surgió una nueva "ciencia" del crimen político que podría enseñarse y que rápidamente se aprendería. Esta ciencia se basaba en principios fijos y completamente "racionales". Se procedió de manera clara y consistente.

Boticci se pregunta entonces:

> ¿Es el nazismo el resultado de una regresión práctica a formas míticas de vida o la invención de una nueva ciencia basada en principios completamente racionales? Si este es el caso debemos concluir que el nazismo no fue una desviación específicamente alemana dentro de un progresivo camino del mito hacia la modernidad, sino más bien el resultado de la aplicación de los mis-

7 Strauss, Leo, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*", *op. cit.*, p. 296.

> mos principios modernos, empezando justamente por los principios de la ciencia moderna.[8]

¿Qué hacer con estas diferencias entre el *Nachlass* y la obra publicada? Bottici conjetura que el editor de Cassirer suprime estos pasajes del texto para preservar la imagen de Cassirer como racionalista, o que Cassirer mismo era ambivalente con respecto a sus afirmaciones sobre la potencial violencia de la razón, por lo cual habría suprimido estas formulaciones en el borrador que eventualmente habría de publicarse.

Sin embargo, la tensión que Bottici ubica entre *El mito del Estado* y el *Nachlass* de Cassirer es de cualquier manera evidente en la versión publicada de *El mito del Estado*. En los capítulos centrales del libro, Cassirer describe a Maquiavelo como el inventor de una nueva ciencia o técnica política, incluso teniendo en cuenta que es posible encontrar algunos recursos ocasionales al mito en algunas de sus obras. Cassirer, por lo tanto, plantea implícitamente la cuestión de la relación entre la técnica de Maquiavelo y las técnicas políticas modernas. Y más tarde, discutiendo la recepción romántica y hegeliana de Maquiavelo, Cassirer escribe que

> [...] el maquiavelismo descubrió su verdadero semblante y su peligro cuando sus principios fueron aplicados, posteriormente, a un escenario más grande y a unas condiciones políticas completamente nuevas. En este sentido, puede decirse que las consecuencias de la teoría de Maquiavelo no se revelaron sino hasta nuestro tiempo" y hasta "nuestras formas modernas de dictadura.[9]

Aquí el propio Cassirer sugiere algo así como una dialéctica de la Ilustración o al menos una técnica racional que paradójicamente

---

[8] Bottici, Chiara, "Who's Afraid of *The Myth of the State*? Remarks on Cassirer's Forgotten Manuscript" en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 2,2017, pp. 219-220. Creo que Bottici sobredimensiona las diferencias entre los dos borradores. *Cf. The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 282 [MdE 333-334].

[9] Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 140, 141 [MdE 167].

conlleva "al materialismo más áspero e intransigente de toda la vida política".[10]

En las siguientes páginas, quiero sugerir que la mayor parte del trabajo de Cassirer es un intento por responder a las acusaciones y a las cuestiones que le plantean Voegelin, Strauss, Bottici y otros. En particular, argumentaré que solo podemos comprender completamente el último capítulo de *El mito del Estado* si lo analizamos como un permanente desafío por articular la relación entre estética y ética, incluida la dimensión ética del judaísmo. Podemos no estar del todo satisfechos con las respuestas que nos proporciona Cassirer. Sin embargo, deberíamos al menos hacerle el honor de reconocer su lucha por traer la filosofía de vuelta a tierra firme y por hacer al filósofo "pensar más allá y en contra" de su propio momento histórico.[11]

Comenzaré con la acusación que caracteriza a Cassirer como un defensor algo ingenuo de los valores de la Ilustración. El primer punto para destacar es que durante su carrera Cassirer se movió más allá de la celebración de una racionalidad ahistórica tan característica de los pensadores de la Ilustración. Específicamente, Cassirer pasó de la crítica de la razón kantiana a una crítica de la cultura, y al hacerlo, logró situar al lenguaje y a las formas simbólicas en el centro de su filosofía, cosa que Kant no hizo. En contraste con la deducción trascendental de Kant para con las condiciones de posibilidad del conocimiento, Cassirer alegó no estar interesado en las condiciones del conocimiento sino en la actividad de la creación de sentido. Es decir, en contraste con el interés de Kant en las facultades de la razón y del entendimiento, Cassirer dirigió su atención a las muchas formas de mediación cultural a través de las cuales los individuos producen el sentido del mundo en el que viven. Mientras que Kant habitó el cómodo reino de lo *a priori*, Cassirer estuvo más bien interesado en la

10 *Ibíd.*, p. 141 [*Ibíd.* 168].

11 *Cf. Ibíd.*, p. 296 [*Ibíd.* 350].

importancia filosófica de las múltiples formas a través de las cuales los seres humanos producen sentido.[12] En el debate de Davos, Cassirer se diferencia de Kant de esta manera: "Pero me pregunto por la posibilidad del hecho del lenguaje. ¿Cómo es que se produce, cómo es posible que podamos comunicarnos (*verständigen*) de un ser a otro por este medio? ¿Cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo objetivo y definido, como un ser objetivo, como algo significativo en su totalidad?".[13] Y en un ensayo posterior, "Critical Idealism as a Philosophy of Culture" (1936), Cassirer distingue su proyecto del de Kant de esta manera:

> En la construcción del universo de la cultura, las formas individuales no siguen un esquema preconcebido y predeterminado tal que pudiesen describirse de una vez y para siempre como formas de pensamiento *a priori*. Todo lo que podemos hacer es seguir el lento desarrollo que se manifiesta en la historia de las diversas formas y marcar, por así decirlo, los hitos de esta vía.
>
> El lenguaje parece ser el primero en tomar y guiar a la humanidad de esta manera. No puede ser concebido en la forma de una *Lingua universalis*. No tiene una universalidad que pueda compararse con la universalidad del pensamiento lógico. Está ligado a las condiciones nacionales, incluso a las individuales, pero, sin embargo, es el primer y decisivo paso hacia ese mundo común hacia el cual se empeña el proceso de la cultura.[14]

Y continúa aclarando que "no solo hay un lenguaje compuesto de sonidos, palabras, frases u oraciones; hay un lenguaje mucho más

---

[12] Como lo observa Krois, Cassirer "extiende la cuestión transcendental a la «más amplia» cuestión del sentido" (*Ernst Cassirer, op. cit.*, p. 44). *Cf.* también a Jürgen Habermas respecto a cómo Cassirer usa la filosofía del lenguaje "como la llave para una transformación semiótica de la filosofía trascendental" en "The Liberating Power of Symbols: Ernst Cassirer's Humanistic Legacy and the Warburg Library" en *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, trad. Peter Dews, Cambridge, MIT Press, 2001, p, 9. Vuelvo a Habermas más adelante.

[13] Citado en Krois, John M., *Ernst Cassirer, op. cit.*, p. 43.

[14] Cassirer, Ernst, "Critical Idealism as a Philosophy of Culture" en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, p, 73.

completo que se construye con los símbolos del arte, la religión y la ciencia."[15] Como argumenta Esther Oluffa Pedersen, Cassirer lee a Kant de dos maneras: "1) mostrando que el entendimiento, el pensamiento, y la razón dependen del material simbólico trazado por la cultura, y 2) descartando al sujeto kantiano como el *locus* de la construcción de significado".[16] Los seres humanos están formados por los mundos simbólicos en los que habitan, a la vez que contribuyen a su construcción y transformación. En este sentido, Cassirer era consciente de que tenía muchas ideas similares a las de la lingüística estructuralista, incluyendo la crítica a la primacía del sujeto.[17] Al mismo tiempo, Cassirer también insistió en la dimensión ética de la cultura. La cultura no es simplemente un producto de la necesidad, ni es simplemente "un pasatiempo que la mente humana juega, por así decirlo, consigo misma".[18] Más bien es el vehículo histórico de "la construcción de nuestro mundo humano". La cultura "no es una cosa dada; es una idea y un ideal. Debe ser entendida en un sentido dinámico, en lugar de ser concebida en un sentido estático. Debe ser producida, y en esta producción consiste el significado esencial de la cultura y su valor ético".[19] El valor ético de dar forma –como el mismo Cassirer

15 *Ibíd.*, p. 74.

16 Pedersen, Esther O., "The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer's and Rudolph Otto's Philosophies of Myth and Religion" en *New German Critique*, Vol. 35, N° 2 (104), 2008, p. 217; *Cf. The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3: "The Phenomenology of Knowledge", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 200-204. Sobre las diferencias de Cassirer con Kant, *Cf.* Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000, pp. 100-110 y 140-157.

17 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Structuralism in Modern Linguistics" en *Word*, Vol. I, 1945, pp. 88-120; *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, pp. 121-122 (acerca del estructuralismo y de Saussure; y Cassirer); el hombre "no tiene una existencia individual separada –vive en las grandes formas de la vida social– en el mundo del lenguaje, de la religión, del arte, de las instituciones políticas" ("Philosophy of History" en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, p. 137).

18 Para la distinción entre "juego" y arte, *Cf.* Cassirer, Ernst, *An Essay on Man*, *op. cit.*, pp. 164-165 [AF 242-243].

19 Cassirer, Ernst, "Critical Idealism as a Philosophy of Culture", *op. cit.*, pp. 81, 87, 90.

explica en el debate de Davos– es precisamente el testimonio de la capacidad humana para con la libertad. Sólo desde esta posición puede la filosofía "cumplir con su deber".[20]

Para Cassirer, es necesario involucrarse en una crítica de la cultura para reconocer las diferencias entre las distintas épocas culturales. De acuerdo con esto, en su monumental obra *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer rastrea la progresión histórica desde el mito primitivo hasta la religión y la filosofía. En la glosa de Peter Gordon, la religión comienza a tomar distancia del mito con "el ataque profético a la idolatría", puesto que abre un abismo previamente desconocido para el mundo irreflexivo e "ingenuo" de la creencia mítica. En sus momentos más destacados, la lucha religiosa contra la idolatría orienta la mente de una manera que trasciende la representación por completo, y se inclina hacia una ética del "ideal del bien". Como señala Gordon, este ataque a la idolatría tiene algo en común con el giro de Cassirer hacia el judaísmo ético que se observa sobre el final de *El mito del Estado*.[21]

Pero en otros trabajos no es tanto la trascendencia de la representación como la actividad lingüística y artística de dar forma lo que fomenta la distancia crítica sobre los mitos culturales o sobre el *statu quo*. Esta idea motiva el interés de Cassirer por el humanismo renacentista en *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* (1927). En la época en que Cassirer escribía, y aún a veces hoy en día, no se

[20] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Philosophy and Politics" en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, p. 230 y la Introducción de Donald P. Verene, pp. 38-40.

[21] Peter E. Gordon dice sobre cómo para Cassirer la religión comienza a alejarse del mito: "El prototipo de esta inversión dialéctica, afirma Cassirer, es el asalto profético a la idolatría, que abre un quiasmo previamente desconocido para el mundo irreflexivo y «naïve» de la creencia mítica. En su máxima elevación la lucha religiosa contra la idolatría orienta la mente de una manera que trasciende totalmente la representación, hacia un «Ideal del bien» ético, que está, en las memorables palabras de Platón, «más allá del ser»" (*Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010, pp. 244-245). Este ideal encaja con el giro de Cassirer hacia un judaísmo ético sobre el final de *El mito del Estado*. Gordon también hace esta conexión, la cual amplía en el capítulo 6 de *Continental Divide*.

asociaba al humanismo del Renacimiento con contribuciones importantes para con la historia de la filosofía. Como señala Cassirer, Jacob Burckhardt, en *La cultura del Renacimiento en Italia*, "no le otorgó ningún lugar a la filosofía" en este período. Esto era inaceptable para Cassirer, quien compartía la opinión de Hegel de que "la filosofía de una época encierra la conciencia y la esencia espiritual de la totalidad de su modo de ser".[22] Desde la Introducción y luego en capítulos posteriores, Cassirer pone el foco en la relación epistemológica entre sujeto y objeto de manera tal que parecería estar queriendo salvar al Renacimiento con el objetivo de revalorizar su lugar en la historia de la filosofía. Sin embargo, al hacer esto, es decir, al argumentar en favor de las genuinas contribuciones filosóficas de los pensadores del Renacimiento, Cassirer también demostró la transformación humanista de la idea escolástica de la filosofía. Específicamente, los humanistas rompieron con el concepto metafísico esencialista de sustancia de los escolásticos medievales y se centraron en cambio en los poderes dadores de forma del lenguaje y del arte, "tanto en la poesía como en las artes plásticas, y en lo político como en lo histórico".[23]

Esta atención a la forma produjo algunas interpretaciones sorprendentes de algunos textos del Renacimiento. El neoplatonismo, por ejemplo, a menudo es considerado una filosofía que implica la contemplación de las formas divinas.[24] Sin embargo, –en la interpretación de Cassirer– la filosofía del neoplatónico florentino Marsilio Ficino contribuyó fuertemente a la preocupación del Renacimiento por la capacidad del hombre de dar forma. Esto se debía a que, en opinión de Ficino, el alma era en sí misma un principio formativo. Como argumentó Cassirer, Ficino representa al alma humana como la cópula o *vinculum* entre Dios y el mundo porque el alma contiene una

---

22 Cassirer, Ernst, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1963, p. 1 [ICFR 21].

23 *Ibíd.*, pp. 1 y 3 [*Ibíd.* 13].

24 *Ibíd.*, p. 18 [*Ibíd.* 34-35].

"norma de belleza" innata que le permite percibir y juzgar la belleza del mundo externo.[25] Esto, a su vez, significa que el neoplatonismo no es simplemente una postura contemplativa hacia el mundo. Cassirer también suscribe a la preocupación del Renacimiento por las formas estéticas realizadas por el hombre:

> Borrar del mundo todo lo que tenga apariencia deforme, reconocer que todo lo amorfo participa en cierto modo de la forma, he aquí, según Ficino, la suma del conocimiento religioso-filosófico. Pero ese conocimiento no puede limitarse a ser mero concepto; es preciso que se aplique y que se verifique en la acción. Aquí interviene la obra del artista. Aquello que la especulación sólo podía formular lo realiza en la práctica el artista. El hombre puede persuadirse de que el mundo sensible tiene una forma y una estructura sólo si continúa dándole forma. La belleza del mundo sensible no procede, en última instancia, del mundo sensible mismo, sino que es en cierto modo un medio en el cual la libre fuerza creadora del hombre se ejercita, medio que, además, hace que esa fuerza se reconozca a sí misma como tal.[26]

Cassirer prosigue citando a Leonardo da Vinci como ejemplo de este enfoque:

> «¡Oh investigador de las cosas –se lee en Leonardo–, no te glories de conocer las cosas que la naturaleza produce en su curso habitual! Alégrate, en cambio, de conocer la meta y término de aquellas cosas que tu espíritu ha trazado». De esta índole son para Leonardo ciencia y arte: la ciencia es una nueva creación de la naturaleza producida por la razón, y el arte una segunda creación de la naturaleza producida por la imaginación; y ambas, razón e imaginación, no se oponen, según él, como cosas extrañas, pues sólo representan a la postre distintas manifestaciones de la misma facultad plástica innata en el hombre.[27]

---

25 *Ibíd.*, p. 63 [*Ibíd.* 90-91].

26 *Ibíd.*, p. 67 [*Ibíd.* 92-93].

27 *Ibíd.*, p. 67 [*Ibíd.* 93] y *Cf.* también pp. 160-161 [201-203].

De esta manera, Cassirer sitúa en última instancia a Ficino en el lugar de aquellas figuras del Renacimiento que anticipan la crítica del juicio de Kant:

> En efecto, el rasgo común que relaciona la esfera del puro conocimiento con la de la creación artística consiste en que en ambas, aunque de distinto modo, reina un motivo de auténtica generación espiritual, esto es –digámoslo a la manera kantiana– que conocimiento y creación artística, superando toda contemplación que constituya una mera copia de lo dado (kopeyliche Betrachtung), han de ser una constitución arquitectónica del Cosmos. Cuanto más conscientes de su propia función formadora se van tornando ciencia y arte, tanto más comprenden la ley a la que están subordinados como expresión de su misma libertad esencial.[28]

Y, sin embargo, ya en *Individuo y cosmos*, el lenguaje desempeña un papel que no tiene en Kant. Como señala Cassirer, "la nueva estructura espiritual del Renacimiento está determinada en gran medida por las nuevas posibilidades de expresión que se elaboran tanto en la lengua como en la técnica". Los humanistas "quieren ser *inventores*, no comentadores, y esto significa que así como quieren pensar por ellos mismos, también quieren expresarse en su propia lengua". "Desligarse del latín medieval y construir y desarrollar paulatinamente el *volgare* como forma independiente de la expresión científica eran condiciones previas del libre desenvolvimiento del pensamiento científico y de su ideal metodológico". Cassirer luego argumenta que "el pensamiento técnico y lingüístico del Renacimiento se orienta en la misma dirección".[29] Así como los humanistas enfatizaron la importancia del descubrimiento, los científicos y filósofos destacaron "el espíritu del «inventor»". Para Nicolás de Cusa, por ejemplo, "un *bosquejo* o *plan ideal* debe preceder a toda acción del espíritu sobra la naturaleza". Y continúa: "No es otro el camino que sigue Galileo cuando, sintiéndose campeón de la legitimidad de la experiencia, sostiene que sólo el

[28] *Ibíd.*, p. 143 [*Ibíd.* 182].

[29] *Ibíd.*, pp. 56, 57, 58 [*Ibíd.* 80, 81].

espíritu es capaz de crear la verdadera y necesaria ciencia partiendo de sí mismo (*da per sè*)".[30] Para Cassirer hay una importante analogía entre lenguaje y ciencia en el Renacimiento. Aquí creo que es justo decir que, si Cassirer no se hubiera emparentado tanto con la idea de que, en última instancia, la expresión de la razón es la ciencia, y si hubiera dedicado más tiempo a humanistas italianos como Salutati, Bruni y Valla, o a humanistas del norte como Erasmo y Sidney, habría puesto incluso más énfasis en la centralidad del lenguaje e incluso en la invención retórica de la cultura del Renacimiento en su conjunto.[31]

Cassirer continuó su exploración de los poderes generadores de formas de la mente humana en su libro sobre la Ilustración (1932). De hecho, fue precisamente esta atención al poder formativo de la mente la característica que mejor definió el pensamiento de la Ilustración. Esto, a su vez, condujo a Cassirer a argumentar que no era casual que los filósofos del siglo XVIII estuviesen interesados en la estética: "En todas las figuras del siglo se manifiesta esta unión entre la filosofía y la crítica estético-literaria y en ninguna de ellas por casualidad, pues siempre encontramos en la base una unión profunda e íntimamente necesaria de los problemas". Y sigue argumentando que "de esta idea y de esta pretensión ha surgido la estética sistemática".[32] Si, en primera instancia, la crítica artística y literaria se volvió más sistemática bajo la influencia de la filosofía, la crítica a su vez afectó la concepción de la filosofía, que se preocupó cada vez más por las capacidades formativas de la mente. Para Cassirer fue de particular interés el trabajo de Shaftesbury, para quien el centro de la belleza "no se encuentra en el goce o la contemplación estética sino en el proceso de formar y crear"

30 *Ibíd.*, pp. 56-58 [*Ibíd.* 80-82].

31 En su reseña de *The Myth of the State* en *The Nation*, 6/12/1947, pp. 666-668, Kenneth Burke señala que la simple oposición de Cassirer entre el *homo magus* y el *homo faber*, con sus dos diferentes usos del lenguaje, deja fuera el término medio de la retórica en detrimento de su análisis.

32 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Boston, Beacon Press, 1955, p. 275 [FI 304].

y para quien el arte "no solo imita el producto sino la acción de producir" o en otras palabras el arte imita "no solo eso que se ha vuelto sino ese proceso de ir deviniendo". La ecuación de Shaftesbury acerca del genio para con el acto de producir arte influyó por su parte en la *Crítica del juicio* de Kant.[33]

En un ensayo tardío y descuidado, con el título poco pretencioso de "El valor educativo del arte" (1943), Cassirer ofrece un amplio resumen de las teorías occidentales del arte, desde el sesgo mimético de Platón y Aristóteles hasta las teorías expresionistas de Rousseau y Croce.[34] Pero el punto principal de este ensayo es defender una teoría del arte que evite estos dos extremos y otorgue la primacía a la forma artística. En contraste con Platón y Tolstoi, por ejemplo, quienes temen la "infecciosidad del arte", Cassirer sostiene, con Aristóteles, que este miedo "olvida y minimiza el momento y motivo más fundamental: el momento de la forma". Así, por ejemplo, "La catarsis trágica de la que habla Aristóteles no debe entenderse en un sentido moral, y mucho menos en un sentido psicológico. No es en absoluto una purificación de nuestras emociones. Pero significa que nuestras emociones se convierten en parte de nuestra vida activa y no de nuestra vida pasiva. Son de alguna manera elevadas a un nuevo estado". Y un poco más adelante:

> El arte no es una mera repetición de la naturaleza y la vida; es una especie de transformación y transubstanciación. Esta transubstanciación es provocada por el poder de la forma estética. La forma estética no se da simplemente; no es un dato de nuestro mundo empírico inmediato. Para tomar conciencia de ello, tenemos que producirlo; y esta producción depende de un acto específicamente autónomo de la mente humana.[35]

---

33 *Ibíd.*, pp. 316-317 [*Ibíd.* 346-349].

34 *Cf.* también los estudios de Cassirer sobre las teorías del arte en *An Essay on Man*, *op. cit.*, pp. 137-170 [AF 206-226].

35 Cassirer, Ernst, "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, pp. 210-211.

Este acto específicamente autónomo de la mente humana no es solo una condición previa del lenguaje y del arte, sino también del juicio ético que Cassirer asocia sobre todo con el judaísmo. También en este punto Cassirer ha sido acusado de ser insuficientemente dialéctico. En un ensayo sobre Cassirer, Habermas lo acusa por no comprender del todo las implicancias de su propia visión del lenguaje. La visión de Cassirer sobre la función constitutiva del lenguaje y la inseparabilidad del signo y el significado "prepararon el camino para el giro lingüístico en la filosofía analítica". Y, sin embargo, Cassirer todavía quería "asimilar [...] la articulación lingüística del mundo a la constitución kantiana del ámbito de la experiencia posible de los sujetos".[36] El otro problema, según Habermas, es que "la filosofía, que analiza todos los lenguajes simbólicos, carece de un lenguaje propio. Puesto que una forma simbólica capaz de situarse a sí misma por encima de toda otra forma simbólica sería paradójica en términos de los propios supuestos de Cassirer". Y, sin embargo, los mitos políticos totalitarios "solo pueden ser disipados por un iluminismo que sea consciente de la naturaleza dialéctica de la simbolización. La ilustración debe ser capaz de reconocer los primeros movimientos fóbicos del proceso civilizador".[37]

En mi opinión, es precisamente la naturaleza dialéctica de la simbolización con la que Cassirer está lidiando en sus últimas conferencias y en el último capítulo de *El mito del Estado*.[38] En "La técnica de nuestros mitos políticos modernos", Cassirer sostiene que el mito no es simplemente "el producto de una mentalidad primitiva", sino un rasgo permanente de la mente humana. Sin embargo, esta

[36] Habermas, Jürgen, "The Liberating Power of Symbols", *op. cit.*, pp. 12 y 14.

[37] *Ibíd.*, p. 26.

[38] *Cf.* también la parte IV ("La dialéctica de la consciencia mítica") del segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*; y Raulet, Gérard, "Secularisation, Myth, Anti-Semitism: Adorno y Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* and Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*" en Kohlenbach, Margarete y Geuss, Raymond (eds.), *The Early Frankfurt School and Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 171-189.

característica permanente funciona de diferentes modos en distintos momentos históricos. El mito es un elemento crucial en la poesía y el arte modernos, en la medida en que sus "elementos metafóricos y figurativos" derivan de los mismos canales que el pensamiento mítico primitivo; pero la dimensión mítica del lenguaje, la religión, la poesía y el arte también difieren de los mitos primitivos en la medida en que el poder irracional del mito está compensado en las obras de arte por "nuevas fuerzas éticas y nuevas energías creativas de imaginación artística".[39] Al mismo tiempo, en "Judaísmo y los mitos políticos modernos", Cassirer también observa una nueva forma tecnológica del mito en la Europa del siglo XX, la cual no le parece fácil de contener. La ideología nazi es uno de esos mitos, "un componente artificial", de contenido irracional pero "completamente «racionalizado»".[40] Continúa argumentando que las democracias modernas, con sus ideales ilustrados, no están preparadas para el surgimiento de esta nueva forma de irracionalidad gestionada en la esfera política.[41] Según Cassirer, tales mitos artificiales no pueden ser rechazados simplemente señalando la verdad. Sin embargo, Cassirer sostiene la posibilidad de una crítica ética de este tipo de mito, que localiza en la dimensión ética de la filosofía y del arte y en la religión ética del judaísmo.

Aquí es importante comprender lo que Cassirer entiende por ética. En el último capítulo de *El mito del Estado*, Cassirer distingue entre una idea metafísica de libertad y una libertad específicamente ética. La primera nos enreda en discusiones de determinismo y libre albedrío;

---

39 Cassirer, Ernst, "The Technique of our Modern Political Myths" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, pp. 245, 246. [NdT: "La técnica de nuestros mitos políticos modernos", primer capítulo de este libro]. En el borrador de la parte III de *The Myth of the State* publicado póstumamente, Cassirer usa explícitamente el lenguaje hegeliano para describir esta dialéctica: "En la religión, en el lenguaje, en la poesía, el mito aparece –para usar un término hegeliano– como un «*aufgehobenes Moment*». No está completamente destruido, está en cierto sentido salvado y preservado [...] [aunque] elevado a un nivel nuevo y superior". *Cf.* ECN 9, p. 172.

40 Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, p. 236 [JMPM 404].

41 *Cf. Ibíd.*, pp. 234-235 [*Ibíd.* 403-404].

la segunda asume que nuestras acciones siempre están determinadas, pero que también se distinguen por la calidad de su motivación.

> La libertad ética es, en el fondo, algo mucho más simple. Está libre de esas ambigüedades que parecen inevitables lo mismo en metafísica que en política. Los hombres no actúan como agentes libres porque posean un *liberum arbitrium indifferentiae*. Lo que indica una acción libre no es la ausencia de motivo, sino el carácter de los motivos. En sentido ético, un hombre es un agente libre cuando estos motivos dependen de su juicio y de su propia convicción sobre lo que sea el deber moral. [Y continúa argumentando que la libertad ética ...] no es un hecho, sino un postulado. [...] La libertad no es una herencia natural del hombre. Para poder poseerla tenemos que crearla.[42]

Podríamos decir entonces que la libertad para Cassirer es el equivalente ético en el ámbito de la acción a la capacidad de dar forma que encuentra en el arte.

¿Qué pasó con esta capacidad para la libertad en los años previos a la Alemania nazi? Según Cassirer, las influyentes filosofías de Oswald Spengler y Martin Heidegger juntas socavaron "las fuerzas que podrían haber resistido a los mitos políticos modernos". En oposición a la libertad ética y a la dimensión ética del arte, ellos presentaron un mundo a la vez determinado y contingente que vició cualquier tipo de sentido para con la posibilidad humana. "Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización, y una teoría que considera la *Geworfenheit* del hombre como uno de sus caracteres principales, son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos".[43] En "Judaísmo y los mitos políticos modernos",

[42] Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 287-288 [MdE 340].

[43] *Ibíd.*, p. 293 [*Ibíd.* 347].

publicado en el *Contemporary Jewish Record* en 1944, Cassirer vincula específicamente esta visión ética de la filosofía con el judaísmo, puesto que "dio primero el paso decisivo de una religión *mítica* a una religión *ética*".[44] En la lucha contra el nazismo, los judíos representaban esta dimensión ética de la cultura. A pesar de los incalculables sufrimientos de los judíos durante el período nazi, Cassirer proclama (podríamos decir justificadamente que siendo demasiado optimista) que "estos ideales no han sido destruidos ni pueden destruirse". Sin embargo, la frase final del artículo no expresa la misma convicción: "Si el judaísmo ha contribuido a quebrar el poder de los mitos políticos modernos, ha cumplido con su deber, cumpliendo una vez más con su misión histórica y religiosa".[45]

En una versión en forma de artículo de "El mito del Estado", específicamente en la sección titulada "The Antidote to Myth", Cassirer ubica la posibilidad de resistencia al mito moderno en una línea de pensamiento que se remonta a Spinoza. Spinoza entendió, en palabras de Cassirer, "que la pasión no puede ser superada por el argumento", sino que debe ser contrarrestada por una pasión más fuerte.[46] Las pasiones más fuertes son:

> *La fortaleza* y la *generosidad*. Son las virtudes fundamentales del hombre; porque son esas afecciones mediante las que solo él puede alcanzar la meta suprema: la libertad filosófica y ética. Esta libertad significa no solo la libertad de los deseos violentos y las emociones. Significa liberarse de concepciones falsas, de ideas inadecuadas, de todo tipo de prejuicios y supersticiones. Para deshacerse de todos estos obstáculos hacia la verdadera libertad se requiere un gran coraje. Este valor no es el mismo que el simple valor físico. Su verdadero sentido puede ser descrito por las palabras: «¡*Sapere aude*!», «¡Atrévete a saber!» La fortaleza es el coraje de ser sabio, de vivir

44 Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 240 [JMPM 392].

45 *Ibíd.*, p. 241 [*Ibíd.* 402] (énfasis propio).

46 En su libro sobre Descartes (*Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939), Cassirer atribuye esta idea a Descartes y a Corneille. *Cf.* la discusión en Krois, John M., *Ernst Cassirer*, *op. cit.*, pp. 211-213.

una vida independiente, activa y racional.[47]

En este artículo, Spinoza proporciona a Cassirer una versión de la filosofía que coloca la libertad ética en el centro. Acorde a esto, la libertad ética reconcilia la pasión y la razón, la razón y la imaginación.

En "La técnica de nuestros mitos políticos modernos", Cassirer adopta un enfoque más pragmático. Aquí argumenta que una filosofía que se sustenta en sus ideales éticos puede "hacernos entender al adversario".[48] Incluso aunque tal filosofía no pueda refutar racionalmente a su adversario, puede igualmente ayudarnos a comprender cómo se construyen los mitos políticos modernos y por ende cómo desmantelarlos. La implicancia de esto es que no tendremos éxito en el desmantelamiento de los mitos políticos modernos sin las fuerzas intelectuales, éticas y artísticas que por sí mismas son capaces de contener al mito brindando a sus poderosos elementos (incluso a sus deseos colectivos tan intensamente expresados) una nueva forma y un nuevo orden.[49] Los mitos modernos no pueden combatirse sencillamente con argumentos o incluso con símbolos de la razón; ni pueden tampoco ser combatidos con fortaleza y generosidad. En cambio, necesitan contra-mitos, y los oponentes del mito moderno deben aprender a apropiarse y rehacer las técnicas del adversario.

Estamos ahora en condiciones de volver a la cuestión por la cual Cassirer es acusado de ser un ingenuo defensor de la razón ilustrada, así como también a la cuestión de la relación de Cassirer con el análisis supuestamente más sofisticado de Adorno y Horkheimer en su *Dia-*

47 Cassirer, Ernst, "The Myth of the State" en *Fortune*, Vol. 39, N° 6, 1944, p. 206.

48 Cassirer, Ernst, "The Technique of Our Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 266. *Cf.* también *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 296.

49 *Ibíd.*, pp. 298, 297; acerca del mito como un deseo colectivo, *Cf.* p. 280.

léctica de la Ilustración.[50] En su formulación epigramática, Adorno y Horkheimer argumentaron que el mito primitivo ya es una forma de ilustración, mientras que la Ilustración moderna vuelve al mito.[51] En la primera parte se inspiran en el análisis del mito que hace el propio Cassirer en *La filosofía de las formas simbólicas*;[52] en la segunda, discrepan con su defensa ilustrada de la razón. Para Adorno y Horkheimer, el ideal de la razón de la Ilustración es en sí mismo un mito moderno, un mito que conduce al dominio de la naturaleza y a la represión de la naturaleza humana, así como a nuestra experiencia de ambos como un orden irracional. Sin embargo, incluso aunque critican la racionalidad de la Ilustración como una racionalidad instrumental coercitiva, también sostienen la idea ilustrada de la razón como capaz de una crítica inmanente; y, al igual que Cassirer, asocian este poder crítico con el judaísmo y con el arte. En el apéndice "Elementos del antisemitismo", Adorno y Horkheimer escriben:

> La civilización es la victoria de la sociedad sobre la naturaleza que transforma todo en mera naturaleza. [...] Parecía que ellos [los judíos] habían logrado aquello por lo que el cristianismo se fatigó en vano: la destitución de la magia en virtud de su propia fuerza, que como servicio divino se vuelve contra sí misma. [... Así] han guardado la memoria conciliadora, sin recaer, a través del símbolo, en la mitología.[53]

---

50 Sobre la relación entre Cassirer y *Dialéctica de la Ilustración*, *Cf.* Raulet, Gérard, "Secularisation, Myth, Anti-Semitism", *op. cit.*; Bottici, Chiara, "Who's Afraid of *The Myth of the State*?", *op. cit.*; Gordon, Peter E., *Continental Divide*, *op. cit.*; Bittner, Rüdiger, "Does Dialectic of Enlightenment Rest on Religious Foundations?" en Kohlenbach, Margarete y Geuss, Raymond (eds.), *op. cit.*, pp. 157-170; y Paul, Jean-Marie, "Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno" en *Revue germanique internationale*, Vol. 3, 1995, pp. 83-101.

51 Adorno, Theodor y Horkheimer. Max, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, Nueva York, Continuum, 1972, pp. 11-12; *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998, p. 56.

52 Sobre esta deuda, *Cf.* Raulet, Gérard, "Secularisation, Myth, Anti-Semitism", *op. cit.*

53 Adorno, Theodor y Horkheimer. Max, *Dialectic of Enlightenment*, *op. cit.*, pp. 186 / *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 230.

Y un poco más adelante escriben también:

> Independientemente de lo que los judíos puedan ser en sí mismos, su imagen, en cuanto imagen de aquello que ha sido ya superado, presenta aquellos rasgos ante los cuales el dominio convertido en totalitario no puede menos que sentirse mortalmente ofendido: los rasgos de la felicidad sin poder, de la compensación sin trabajo, de la patria sin confines, de la religión sin mito.[54]

Como Cassirer, Adorno y Horkheimer asocian esta capacidad crítica con la inventiva formal de las obras de arte. "La imitación está prohibida en él [el arte] como entre los judíos".[55] Como argumenta Cassirer, el arte puede no ser posible sin algunas de las características del mito, pero se caracteriza precisamente por su diferencia formal con el mito. Así, Cassirer escribe al final del segundo volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas*,

> sólo cuando desde el mundo mitológico de imágenes y el mundo del sentido religioso volvemos la mirada hacia la esfera del arte y de la expresión artística, la antítesis que impera en la evolución de la conciencia religiosa aparece, si no neutralizada, sí aplacada y mitigada. Pues lo que caracteriza precisamente a la dirección fundamental de lo estético es que aquí la imagen es reconocida puramente *en cuanto tal* [...][56]

Adorno y Horkheimer casi que podrían estar comentando este pasaje cuando escriben en *Dialéctica de la Ilustración*,

> La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de establecer un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana. En él rigen leyes particulares. Así como lo primero que hacía el mago en la ceremonia era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar donde debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en cada obra de arte su propio ámbito se destaca

54 *Ibíd*., pp. 186 / p. 242.

55 *Ibíd*., pp. 18 / p. 73.

56 Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 2: "Mythical Thought", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955, pp. 260-261 [FFSII 318].

> netamente de lo real. Justamente la renuncia a la influencia, por la cual el arte se distancia de la «simpatía» mágica, conserva con tanta mayor profundidad la herencia de la magia.[57]

Al principio, esta concesión a la magia puede parecer en desacuerdo con la posición de Cassirer. Pero, así como el arte para Adorno y Horkheimer conserva algo de su herencia mágica, también genera un poder de crítica inmanente de la ideología que el mito por sí mismo no es capaz de lograr. Como Cassirer, entonces, Adorno y Horkheimer encuentran en la dimensión formativa del arte un distanciamiento de la ideología, siendo este el primer paso para poder criticarla.

Creo que Adorno y Horkheimer se hubieran sorprendido con este argumento respecto a las similitudes entre su visión de la posibilidad de una crítica racional y la visión de Cassirer. De hecho, parecen referirse peyorativamente a algo así como la defensa de la razón de Cassirer cuando, en la sección "Apuntes y esbozos", agregado al texto principal de la *Dialéctica de la Ilustración*, dicen que un intelectualismo puro no puede ser la respuesta al fascismo: "Una de las enseñanzas de la época de Hitler es la de la estupidez de pretender saber demasiado. Con sobradas razones competentes los judíos le han negado toda posibilidad de éxito, cuando éste ya era claro como el sol. [...] Los listos han hecho siempre fácil la partida a los bárbaros, porque son así de tontos."[58] Pero, si Adorno y Horkheimer estaban pensando en Cassirer, este era un juicio que Cassirer se dirigió a sí mismo.

> Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos [...] Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la

[57] Adorno, Theodor y Horkheimer. Max, *Dialectic of Enlightenment*, *op. cit.*, pp. 19 / *Dialéctica de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 73. La relevancia de esta defensa del arte para una crítica del fascismo está desarrollada más claramente en la *Teoría estética* de Adorno.

[58] *Ibíd.*, pp. 209 / p. 259. Bottici cita el *Nachlass,* en el cual Cassirer plantea algo similar, citando la visión de Spinoza de que la pasión solo puede contrarrestarse por otra pasión.

> capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad. Debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos.[59]

Uno puede seguir acusando a Cassirer de ingenuo con respecto a su percepción de la Alemania nazi, puesto que la historia no ilustró el progreso de la razón y que el mito fue pasible de producirse artificialmente. Algunos incluso podrían decir que su defensa del arte y de la cultura como un arma para el pensamiento crítico es igualmente ingenua. Esta acusación sin duda implicaría también a Adorno y Horkheimer. Asimismo, esta defensa parece suponer la actividad crítica de la interpretación que también es vista como la consecuencia de grandes obras de arte. Además, como Voegelin, Krois y otros han señalado, Cassirer no proporciona una explicación real de cómo podrían, después del evidente fracaso de la cultura para contener la marea del fascismo, "recuperar su posición las fuerzas intelectuales, éticas y artísticas en la cultura".[60] Más prometedor para mí es el argumento que Cassirer arguye tomando a Spinoza de referencia y como lo sugiere Voegelin en su reseña: la estética es una dimensión importante de la política, y el mito debe ser combatido con el mito, al igual que para Spinoza la pasión debe ser combatida con pasión. Mientras que Cassirer sostenía la esperanza de que las pasiones que habrían de tener mejores expectativas fueran la fortaleza y la generosidad, también podemos ver sus análisis de manera que apunten hacia la necesaria creación de contra-mitos para contrarrestar el mito del Estado fascista. Estos contra-mitos tendrían que utilizar las mismas herramientas (las mismas tecnologías) que los líderes fascistas, pero con objetivos diferentes. Deberían hacer el intento por redireccionar las pasiones de la multitud para que pudieran volverse una poderosa fuerza política para el bien. Sin embargo, dicho esto, nos queda

[59] Cassirer, Enrst, "The Myth of the State", *op. cit.*, p. 206 [MdE 351-352].

[60] Krois, John M., *Ernst Cassirer*, *op. cit.*, p. 213.

responder a la pregunta planteada por Leo Strauss concerniente a la fuente de esta visión del bien. Podríamos imaginar a Cassirer respondiendo que el primer acto libre es asumir la existencia de la libertad (parafraseando a Kant, "La libertad ética [...] no es un hecho sino un postulado"), y que la tarea ética de realizar esta distintiva capacidad humana es el deber central de la filosofía.[61] Al final, este énfasis en la espontaneidad del pensamiento y en su capacidad para formarnos como sujetos éticos (tanto como el artista da forma a su trabajo artístico) puede significar el perdurable mensaje de toda la obra de Cassirer, incluyendo *El mito del Estado*.

Traducción del inglés de
SEBASTIÁN SUEZ

61 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, pp. 287 y ss. [MdE 340 y ss.].

CAPÍTULO 9

Irene Kajón

LA FILOSOFÍA, EL JUDAÍSMO Y EL MITO POLÍTICO MODERNO EN LA OBRA DE ERNST CASSIRER

CAPÍTULO 9

LA FILOSOFÍA, EL JUDAÍSMO Y EL MITO POLÍTICO MODERNO EN LA OBRA DE ERNST CASSIRER

Irene Kajón

Sapienza-Università di Roma

I. El concepto de filosofía como problema filosófico

En octubre de 1935, con motivo de la inauguración de su puesto de profesor en la Universidad de Göteborg, en Suecia, Cassirer dio una conferencia titulada "El concepto de filosofía como problema filosófico".[1] Exiliado de Alemania debido a su condición de judío desde el año 1933, Cassirer se encontraba en la necesidad de exponer las líneas fundamentales de su propia filosofía a un público que carecía de familiaridad profunda con la tradición idealista alemana, a la que él se iba a referir, y que en esa época se encontraba bajo la influencia de corrientes

1 El título original es "Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie" y la traducción inglesa se encuentra en Cassirer, Ernst, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 49-63.

de pensamiento muy distantes de dicha tradición.[2] La forma bajo la cual Cassirer describiría la orientación y los caracteres fundamentales de su propio pensamiento era, justamente, la de una reflexión acerca del problema de la naturaleza y del deber de la filosofía.

El primer tema que Cassirer abordaba en su conferencia era el de la profunda dificultad de tal problema. Podría parecer discutible, o aún presuntuoso, decía, pretender ofrecer una solución al concepto de filosofía en una sola ocasión como aquella. Pues la filosofía, a diferencia de otras ciencias, no posee un objeto de estudio que pueda ser considerado como el dominio específico de sus investigaciones: los filósofos y las distintas escuelas de filosofía se dividen no solamente a causa de la corriente de pensamiento que siguen, sino además por la elección del punto de partida que establecen como base de su reflexión. El destino de la filosofía implica, a través de todos los análisis particulares que ella desarrolle, un constante retorno a la cuestión originaria: ¿en qué consiste?, ¿cuál es su objeto?, ¿cuál es su principal objetivo?

El segundo argumento que Cassirer exponía en su conferencia concernía a la concepción de la filosofía que él mismo había sostenido en su obra. Cassirer presentaba su propio pensamiento como una

---

2 Sobre la biografía de Cassirer, *Cf.* Cassirer, Toni, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer,* Nueva York, edición privada, 1950 (reimpreso bajo el título *Mein Leben mit Ernst Cassirer,* Hildesheim, Gerstenberg, 1981); Gawronsky, Dimitry, "Ernst Cassirer: his Life and his Work. A Biography" en Schilpp, Paul A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer,* Illinois, The Library of Living Philosophers, 1949, pp. 1-37. El pensamiento filosófico sueco estaba en ese entonces bajo la influencia de Axel Hägerström, un filósofo que había reaccionado contra el idealismo, predominante en Suecia durante la segunda mitad del siglo XIX, a través de una doctrina caracterizada por un objetivismo riguroso en la teoría del conocimiento y por una tendencia escéptica para con la filosofía moral y jurídica. Cassirer –tal como lo menciona Toni Cassirer– fue invitado a Suecia por Malte Jacobsson para enfrentar la influencia de Hägerström. Una toma de posición cassireriana sobre este tema puede encontrarse en Cassirer, Ernst, "Axel Hägerström Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart" en *Göteborgs Högskolas Arsskrift,* Vol. XLV, Nº 1, 1939, pp. 1-119. *Cf.* asimismo los ensayos "Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu K. Marc-Wogau's gleichnamiger Schrift" en *Theoria,* Vol. II, 1936, pp. 207-232; "Zur Logik des Symbolbegriffs" en *Theoria,* Vol. IV, 1938, pp. 145-175; "Was ist Subjektivismus?" en *Theoria,* Vol. V, 1939, pp. 111-140, en los que Cassirer critica la teoría del conocimiento defendida por la escuela de Uppsala, bajo la guía de Hägerström.

recuperación y un desarrollo del pensamiento kantiano: la novedad que Kant había introducido en la historia de la filosofía consistía en el hecho de haber resuelto, mediante una nueva orientación, el contraste entre idealismo y empirismo, presente desde el comienzo en dicha historia. Cassirer describía este contraste como un conflicto entre aquellos que consideraban a Platón como su modelo, y aquellos que veían en Aristóteles su guía, citando al Goethe de *Teoría de los colores*: Platón "busca el cielo" como una "flama puntiaguda", Aristóteles como un "arquitecto" que "toma sus materiales de cualquier lugar" y los deposita pacientemente uno sobre el otro; uno se dirige al mundo para encontrar en él solamente aquello que el mundo ya tiene en sí, el otro para explorarlo en sus profundidades.[3] A través de la "revolución copernicana", Kant unifica las dos exigencias que Platón y Aristóteles expresan en su pensamiento: para él, el deber de la filosofía ya no es aquel de buscar conocer el mundo suprasensible, ni el de zambullirse en lo empírico; se trata, más bien, de poner en claro los principios universales y necesarios contenidos en la experiencia humana misma. Por supuesto, Kant había realizado sólo una parte de su programa: en la *Crítica de la razón pura* había limitado su investigación a un análisis de los principios fundamentales de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza, bajo la forma en que Newton había dado a aquellas, y en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*, a un análisis de los principios contenidos en la ética y en el arte. El programa kantiano de una filosofía de la cultura debía ser desarrollado en la época contemporánea, ya fuera en la dirección de una reflexión sobre las nuevas adquisiciones de la física –la teoría de la relatividad y la teoría cuántica–, en la dirección de una investigación de las nuevas ciencias de la naturaleza –la biología y la química–, o en la dirección de un análisis de los dominios de la experiencia –el lenguaje, el mito,

---

[3] *Cf.* Goethe, Johann W. von, "Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" en *Naturwissenschaftliche Schriften* I, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* XVI, ed. E. Beutler, Zürich, Artemis, 1949, pp. 346-347. El mismo pasaje goethiano es citado por Cassirer en las páginas finales de *Kants Leben und Lehre*, Berlín, Bruno Cassirer, 1918.

la religión, la historia– que constituyen los objetos de las ciencias del espíritu.[4] En esta ampliación, sin embargo, la filosofía no debería perder la dirección fundamental que Kant le había dado: su fin debía seguir siendo el de mostrar la racionalidad inmanente a cada esfera de la cultura humana. En su conferencia, estas esferas de la cultura eran designadas por Cassirer como "formas simbólicas", término que él mismo había acuñado para caracterizar su propia filosofía.[5]

Sin embargo, Kant –afirmaba finalmente Cassirer, presentando el último y más importante argumento de su conferencia– no había dado solamente una nueva orientación a la filosofía; había incluso planteado radicalmente la pregunta del concepto unitario, a cuya determinación la filosofía debía ser finalmente dirigida. Cassirer citaba una *Reflexión* kantiana:

> El matemático, el espíritu bello, el sabio, quienes con arrogancia juegan con la metafísica, se hacen burdas ilusiones. En ellos mismos habla una voz que ordena hacer una tentativa en este campo.

4 Cassirer ya había realizado en parte este programa: para lo concerniente a los conceptos y métodos utilizados por la biología y la química, *Cf.* Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlín, Bruno Cassirer, 1910; para lo concerniente a la teoría de la relatividad, Cassirer, Ernst, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, Berlín, Bruno Cassirer, 1921; para lo que concierne a las ciencias del espíritu y sus campos, Cassirer, Ernst, "Der Begriff der symbolischen form im Aufbau der Geisteswissenschaften" en *Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1921-1922*, Leipzig y Berlín, Teuben, 1923, pp. 11-39 y *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 1: "Die Sprache", Berlín, Bruno Cassirer, 1923; Vol. 2: "Das mythische Denken", Berlín, Bruno Cassirer, 1925; Vol. 3: "Phänomenologie der Erkenntnis", Berlín, Bruno Cassirer, 1929 (en adelante citamos según la reimpresión de Oxford, Bruno Cassirer, 1954). En los años siguientes, Cassirer desarrollará aún más este programa: *Cf.* por ejemplo, Cassirer, Ernst, "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik" en *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, Vol. XLII, Nº 3, 1936.

5 El término "símbolo" es extraído por Cassirer de las investigaciones de H. Helmholtz y H. Hertz en la física (*Cf.* la Introducción al primer volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*); en "Der Begriff der symbolischen form im Aufbau der Geisteswissenschaften", *op. cit.*, Cassirer se refiere, por el contrario, a Kant y al idealismo poskantiano. Los estudios que Cassirer había dedicado al pensamiento idealista y romántico alemán en los años 20 contribuyen, en efecto, a la constitución del concepto de símbolo: *Cf.* Cassirer, Ernst, *Freiheit und Form*, Berlín, Bruno Cassirer, 1916; *Kants Leben und Lehre, op. cit.*; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. III, Berlín, Bruno Cassirer, 1920; *Idee und Gestalt*, Berlín, Bruno Cassirer, 1921.

> No pueden evitar preguntarse ¿de dónde vengo?, ¿de dónde proviene el todo? Al astrónomo se le presenta de una forma todavía más directa el desafío propuesto por tales preguntas [...] En esta oscuridad, la *Crítica de la razón pura* enciende una antorcha dirigida, no obstante, no a las regiones que nos son desconocidas, más allá del mundo sensible, sino [a las] que iluminan el espacio oscuro de nuestro propio entendimiento.[6]

El problema último de la filosofía, problema que nace en el límite de todos sus análisis particulares –así comentaba Cassirer esta *Reflexión* kantiana–, es aquel del sentido y del fin de la cultura comprendida en su totalidad. Según Kant, ella nace de la razón humana, en tanto que actividad ordenadora de la sensibilidad según leyes determinadas. Tal concepto de la razón humana tiene, en Kant, su punto de referencia último en la libertad moral del hombre. La libertad, en tanto que capacidad del hombre para obedecer leyes extraídas de su propia razón, representa el centro de la filosofía kantiana.[7] No obstante, el concepto de libertad en Kant es inseparable del concepto de fin de la voluntad: este fin es la humanidad unida por leyes universales, el reino de la ética, la paz. La nueva metafísica defendida por Kant coincide con su filosofía moral: en la afirmación de dicha metafísica reside, para él, el fin fundamental de la filosofía. Cassirer defendía, en su conferencia, la actualidad de la concepción de la filosofía sostenida por Kant. Únicamente si cumple con su deber de defensa de la razón humana, la filosofía puede conservar su capacidad de transformar la realidad. Sin embargo, la razón no debe ser concebida por la filosofía como una sustancia inmanente a la realidad natural e histórica, como

---

6 Cassirer, Ernst, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, Vol. 2: "Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft", ed. Benno Erdman, Leipzig, Nº 128, 1884.

7 Cassirer ya había localizado en la idea de libertad el centro del pensamiento kantiano en los capítulos sobre Kant de *Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. II, Berlín, Bruno Cassirer, 1906 y de *Freiheit und Form*, *op. cit.*, y en el capítulo dedicado a la ética crítica de *Kants Leben und Lehre*, *op. cit.* Este punto de la interpretación kantiana de Cassirer ya había sido explicitado por Paul Natorp en su informe "Bruno Bauchs «Immanuel Kant» und die Fortbildung des System des kritischen Idealismus" en *Kant-Studien*, Vol. XXII, 1918, pp. 426-459.

un presente eterno, tal como ocurre en el sistema hegeliano; la razón se representa más bien como una actividad, una función.[8] La razón lleva a cabo un trabajo de transformación continua de lo finito y de lo existente en dirección al futuro. En este trabajo los individuos tienen un rol esencial. Por lo tanto, solamente a los individuos –y no a una razón impersonal– puede serles confiado el deber de afirmar y de realizar, en la historia, los ideales éticos defendidos por la filosofía de la cultura.

El tema del concepto de la filosofía, desarrollado por Cassirer en esta conferencia, representa el motivo fundamental de sus escritos de los años 30 y 40, a pesar de la gran multiplicidad y variedad de argumentos que allí se afrontan. Los tres libros cassirerianos de historia de la filosofía de los años 30 están, antes que nada, dominados por esta preocupación:[9] en el Prefacio a la *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer presenta estas investigaciones de historia de la filosofía como si fueran fragmentos de una búsqueda más amplia acerca de la "fenomenología del espíritu filosófico" –una investigación que podrá ser completamente realizada únicamente en el futuro, cuando "sea el momento para esta construcción". El filósofo alemán reconduce todos los análisis particulares, desarrollados en estos libros, al tema de la gradual toma de conciencia, por parte de la filosofía, del concepto de voluntad ética del hombre como su concepto fundamental. Cusa, afirma Cassirer en

[8] Esta concepción de la razón representa el elemento que siempre separó a Cassirer de Hegel, pese a los puntos de contacto con este autor. Cassirer, crítico de Hegel, siempre resaltó la heterogeneidad de la sensibilidad con respecto al entendimiento, en la actividad misma del entendimiento, y defendió el *Sollen* kantiano: *Cf.* las páginas dedicadas a Hegel en Cassirer, Ernst, "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik" en *Jahrbücher der Philosophie*, Vol. I, 1913, pp. 1-59; *Freiheit und Form*, *ed cit.*; *Das Erkenntnisproblem*, Vol. III, *op. cit.*; "Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie" en *Göteborgs kungl. Vetenskaps– och Vitterhets-Samhälles Handlingar*, Vol. VII, Nº 3, 1939, pp. 3-28; "Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics" en Roback, Abraham A. (ed.), *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Science and Art, 1946, pp. 241-257.

[9] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig y Berlín, Teubner, 1927; *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig y Berlín, Teubner, 1932; *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1932.

su obra sobre el Renacimiento,[10] representa una figura central de esta época ya que en él se realiza por primera vez el pasaje de la concepción medieval del mundo, centrada en el dualismo de naturaleza y espíritu, a una concepción donde el ser empírico y el ser ideal, la historia y la eternidad, el particular y el universal, se unen y se penetran en su diferenciación; esta nueva concepción implica una nueva idea del hombre, ya no ligada al "mundo inferior" y a su destino, sino más bien en estado de reunirse con lo infinito, con sus propias fuerzas y a pesar de sus límites; hacia el nuevo pensamiento afirmado por Cusa se orientan todas las discusiones del Renacimiento sobre la conexión entre el sujeto y el objeto. En su obra,[11] Cassirer reconoce a la escuela de Cambridge el mérito de haber sostenido y defendido la idea de razón humana, comprendida en primer lugar como razón práctica, en un periodo en el que dicha idea era atacada en la cultura inglesa por el empirismo y el puritanismo; es ésta la idea fundamental que, ya sostenida por Pelagio contra Agustín, y acogida por el humanismo italiano e inglés, pasa luego de la escuela de Cambridge, a través de Shaftesbury, al idealismo alemán. De la misma manera, el concepto de razón manifestado por la época de las Luces, al que según Cassirer pueden ser reconducidas todas las discusiones particulares que esta época lleva a cabo en materia de teoría del conocimiento, psicología, ética, así como en política, estética y religión,[12] debe ser pensado como un concepto que tiene sus orígenes en la consideración de un orden más profundo que aquel representado por el conocimiento. La razón afirmada por los filósofos de la Ilustración se presenta como una razón que se encuentra en estado de dar una forma y un sentido a la realidad; a la constitución de su concepto contribuyen tanto el método analítico cartesiano como el método sintético y constructivo de Leibniz.

---

10 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos, op. cit.*, pp. 7 y ss., 49 y ss., 198 y ss. [ICFR 21 y ss., 68 y ss., 233 y ss.].

11 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Die Platonische Renaissance in England, op. cit.*, pp. 30 y ss., 58 y ss., 136 y ss.

12 Cf. además del Prefacio, el capítulo I de Die Philosophie der Aufklärung [FI 9-15, 17-53].

Los estudios realizados por Cassirer en los años '30 y '40 en torno a figuras particulares de la filosofía moderna están también alineados con el tema central de la libertad moral del hombre defendida por la filosofía: es éste el tema que Cassirer pone en claro en sus estudios sobre Rousseau y sobre la relación entre Rousseau y Kant, así como en sus investigaciones sobre Descartes y sobre el vínculo entre Descartes y su época, como también en su descripción del sentido de la obra de Ficino, de Pico della Mirándola o de Galileo.[13]

De la misma manera, la crítica a la *Lebensphilosophie* –que Cassirer desarrolla durante los mismos años en sus ensayos sobre Scheler, Heidegger y Simmel– está dirigida por esta convicción.[14] Para Cassirer, el error de Scheler fue no haber comprendido –sea a causa de su concepción del espíritu y de la naturaleza en tanto que dos partes del ser, sea a causa de su concepción del espíritu como un elemento despojado de eficacia con relación a la naturaleza, si bien superior a ella en el plano de los valores– que justamente en la cultura (comprendida en

[13] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Das Problem J.-J. Rousseau" en *Archiv für Geschiste der Philosophie*, Vol. XLI, N° 1 y 3, 1932, pp. 177-213, 479-513; "Kant and Rousseau" en *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1945, pp. 1-60; los ensayos recopilados en Cassirer, Ernst, *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939; finalmente, "Ficino's Place in the Intellectual History" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. VI, 1945, pp. 483-501; "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas. Part I" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 2, 1942, pp. 123-144 ; "Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas. Part II" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 3, 1942, pp. 319-346; "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei" en *Scientia*, Vol. LXII, 1937, pp. 121-130, 185-193; "Galileo: A New Science and a New Spirit" en *The American Scholar*, Vol. XII, 1942-1943, pp. 5-19.

[14] *Cf.* Cassirer, Ernst, "«Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart" en *Die neue Rundschau*, Vol. I, 1930, pp. 224-264. A propósito de la obra de Max Scheler, *Cf. Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928; "Kant und das Problem der Metaphysik" en *Kant-Studien*, Vol. XXXVI, 1931, pp. 1-26 (sobre el libro de Heidegger del mismo nombre); "Die «Tragödie der Kultur»" en *Zur Logik der KulturwissenschaftenZur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* en *Göteborgs Högskolas Ärsskrift*, Vol. XLVIII, Nº 1, 1942, pp. 1-139 (sobre el ensayo de Georg Simmel); "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Leipzig, W. Klinkhardt, 1911, pp. 245-277.

su *fieri*), la naturaleza y el espíritu pueden unirse, y, al mismo tiempo, diferenciarse; y que aunque el espíritu, nacido de la vida misma, no tuviera "energía eficaz", tiene con relación a la vida, no obstante, una "energía formadora". Contra Heidegger, quien piensa que Kant ha respondido a la pregunta metafísica "¿qué es el hombre?" con la doctrina del esquematismo desarrollada en la *Crítica de la razón pura*, Cassirer alza la objeción de que el verdadero centro de la filosofía de Kant es más bien la libertad práctica (en tanto ella vuelve al hombre independiente de toda condición de la sensibilidad y subordinado a leyes universales) y que a este concepto es preciso, asimismo, vincular la teoría kantiana del conocimiento. No sucede así con el *Dasein*, que (a causa del horizonte de la temporalidad en el que se encuentra encerrado) queda excluido de la esfera del *Sollen*, de modo que el *homo noumenon* expresa el concepto kantiano de humanidad. Con respecto a Simmel, quien describe el conflicto con la cultura del "yo", Cassirer –en sus exigencias más profundas– observa cómo el "yo" no es una sustancia individual, sino que se constituye a sí mismo, como actividad pura, únicamente a través del mundo de la cultura: el "yo" es libre solamente cuando entra en relación con el "tú" a través de una cultura que comporta un sentido, precisamente, sólo en tanto que mediación entre el "yo" y el "tú", y que los mismos "yo" y "tú" contribuyen a formar.

En resumen, se deben reconducir el tema de la determinación del concepto y del deber de la filosofía a las investigaciones de Cassirer desarrolladas durante el periodo de exilio, tanto en la dirección de la ética, que se configura para él como una doctrina objetiva de los valores, como en la dirección de la determinación del principio y de los conceptos de las ciencias de la cultura y de la relación entre el mundo orgánico y el mundo humano. La primera dirección de indagación es emprendida por Cassirer en sus lecciones acerca de la filosofía práctica kantiana en la Universidad de Oxford, así como también en las páginas conclusivas de *Determinismo e indeterminismo en la física moderna* (*Determinismus und Indeterminismus* in der

Modernen Physik), en el ensayo sobre Hägerström, y en un estudio sobre la filosofía antigua.[15] En estos escritos, Cassirer expone cómo el concepto de "ley" cuya primera determinación se da en las ciencias puede extenderse a la ética, y cómo la ética teniendo así su fundación en la teoría del conocimiento representa finalmente la esfera central de la filosofía como "filosofía cosmopolita". La ética tiene su concepto fundamental en el concepto positivo de la libertad como autonomía. La segunda dirección de indagación es recorrida por Cassirer en los estudios "Fundamentación naturalista y humanista de la filosofía de la cultura" ("Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie"), *Las ciencias de la cultura* y en *Antropología Filosófica*.[16] En estos escritos, Cassirer enfatiza que las ciencias de la cultura pueden tener un rol específico al interior del saber solamente si hacen referencia al concepto de libertad, no en tanto que ciencias dirigidas a "cosas" o a "hechos" comprendidos en el mundo de la naturaleza, sino más bien en tanto que dirigidas a "obras" con un sentido y subordinadas a principios determinados. Cassirer subraya, además, la necesidad de utilizar los resultados de la psicología y de la antropología para distinguir ya sea entre signo y símbolo (uno perteneciente al mundo físico, el otro expresión de la diferencia, específicamente humana, entre la sensibilidad y el entendimiento, lo real y lo posible), o bien entre la participación

[15] Las lecciones de Oxford, contenidas en el M 30 de ECP, fueron dictadas por Cassirer en un periodo comprendido entre el fin de 1933 y el verano de 1935. En el estudio sobre la filosofía antigua "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie" en *Göteborgs Högskolas Ärsskrift*, Vol. XLVII, 1941, pp. 3-31 retoma la interpretación ya desarrollada en *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, Vol. 1, Berlín, Ullstein, 1925. En su *Axel Hägerström: Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Gotemburgo, Wettergren & Kerbers, 1939, *Cf.* particularmente el capítulo III sobre la filosofía moral.

[16] *Cf.* en particular en "Naturalistische und humanistische Begründung", *op. cit.*, la crítica de la concepción determinista de la cultura expuesta, según Cassirer, por el positivismo francés, por Spengler y por el romanticismo alemán; Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, *op. cit.*, caps. III-IV (acerca de los conceptos y los métodos de las ciencias de la cultura); y *An Essay on Man*, New Haven, Oxford University Press, 1944 (primera parte).

del individuo en la vida de la especie en el mundo orgánico y la participación del individuo en la vida de la especie en el mundo humano (en el primer caso, muy limitado y sin capacidad de provocar transformaciones duraderas; en el segundo caso, creativo, aunque no fuera más que por un simple acto lingüístico, y con la capacidad de tener un efecto perdurable en la vida de la especie).

II. La crítica del mito

Cassirer dedica al mito el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas.* El objetivo que se propone alcanzar en ese volumen es el de la determinación de los motivos fundamentales y, finalmente, del centro de la conciencia mítica en cuanto ella constituye una dirección específica de la cultura.

El mito como "forma de pensamiento" se encuentra, según Cassirer, en clara oposición tanto al pensamiento teórico como al pensamiento empírico.[17] En efecto, en estos diferentes tipos de pensamiento es distinta la utilización de las categorías del objeto, de la causa, de la relación entre el todo y las partes. El mito no distingue en la determinación del objeto, así como lo hace el pensamiento empírico o teórico, lo necesario de lo contingente, lo permanente de lo cambiante; no sitúa bajo planos diferentes los diversos contenidos de la percepción; construye más bien el mundo de objetos como un ser homogéneo o indiferenciado. Para el pensamiento mítico no hay entonces distinción entre el sueño y la realidad, la imagen y la cosa, la vida y la muerte. La "realidad" es, para éste, lo que aparece inmediatamente a la conciencia. La "causa" es, para el pensamiento mítico, dada su entrega a la impresión sensible inmediata, solamente lo que tiene una contigüidad espacial o temporal con el objeto. Mientras

[17] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, pp. 39 y ss. [FFSII 49 y ss.].

que la categoría que domina el pensamiento empírico o el científico es el "cambio", la categoría que domina el pensamiento mítico es la "metamorfosis": en el primer caso, las cosas son percIbídas en su subordinación a reglas determinadas universales, en el segundo, ellas se transforman unas en otras sin ninguna regla general. Incluso en la relación entre el todo y las partes, el mito no hace distinción de valor: en él la parte y el todo se penetran hasta no diferenciarse una del otro. Cassirer reduce finalmente la manera de operar del pensamiento mítico a la "ley de *concrescencia o coincidencia de los términos de la relación*":[18] antes que mantener la unidad de la multiplicidad, como ocurre en el pensamiento empírico y científico, el mito hace coincidir en una totalidad indistinta los diversos elementos que pone en relación.

En su libro, Cassirer analiza luego el mito como "forma de intuición".[19] En tanto "forma de intuición", y no solamente como "forma de pensamiento", el mito está ligado a la instantaneidad de la impresión. El espacio, el tiempo, el número, aparecen en la conciencia mítica como elementos ligados a sus contenidos concretos, antes que como formas ideales de organización de esos contenidos, tal como ocurre en la intuición empírica o científica. En el espacio mítico, la posición donde se encuentra el objeto no es un simple "aquí" o "allí", sino que está ligada al objeto mismo, ya que posee un aspecto particular, como ocurre en la percepción de Oriente como el lugar del día y de la luz. El tiempo aparece en el mito sobre todo como el tiempo de la existencia humana en su subdivisión en ciclos determinados; solamente a partir de este tiempo "biológico" se constituye el tiempo de la naturaleza y del universo. En el pensamiento mítico no hay conciencia de la distinción de diferentes momentos del tiempo –pasado, presente, futuro–, la cual es propia del tiempo matemático o del tiempo histórico: en este caso también el mito se limita a su ley fundamental, aquella de la identificación de los términos puestos en relación. En el mito, el nú-

18 *Ibíd.*, 82 [*Ibíd.* 93].

19 *Cf. Ibíd.*, 104 y ss. [*Ibíd.* 103 y ss.].

mero, como el tiempo y el espacio, también está ligado a cosas de las cuales él constituye el orden y es percIbído, entonces, él mismo como una "cosa".

Pero solamente en el mito como "forma de vida" aparece verdaderamente lo que constituye, según Cassirer, la raíz originaria de esta esfera de la experiencia. Cassirer dedica la tercera parte de su volumen al análisis del mito como "forma de vida": es el "sentimiento vital" –como éste se expresa en los afectos y pasiones humanas– lo que produce el mundo entero del mito. Este sentimiento comprende inmediatamente, en la totalidad del ser, la unidad de la vida. Por ello no hay, en el mito, conciencia de la distinción del "yo" con respecto a las cosas:[20] el "yo" es él mismo una entidad material que no se distingue de otros objetos de la naturaleza. El alma individual, en lugar de ser concebida de manera unitaria, es conectada por el mito con diferentes fases de la vida del hombre. Así como el "yo" mítico no se distingue del mundo de la naturaleza, tampoco se distingue del "tú" o del "él": el "yo" se identifica con la comunidad que es constituida por la totalidad de los vivientes. Incluso cuando parece fijar distinciones entre las diversas formas en las cuales la vida se manifiesta, la conciencia mítica afirma la unidad de la vida. En ella el "yo" se aferra al todo como a la verdadera fuente de su existencia.

Del mismo modo, en el tercer volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer pone en claro cómo el mito tiene su centro en el "sentimiento vital":[21] los orígenes de la conciencia mítica deben ser reconducidos a la "función expresiva" como elemento fundamental de la "conciencia perceptiva". Mientras que la "función representativa", propia del lenguaje, y la "función significativa", propia de la ciencia, comprenden el ser en su objetividad –la primera

[20] *Cf. Ibíd.*, p. 185 y ss. [*Ibíd.* 195 y ss.].

[21] *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 68 y ss. [FFSIII 78 y ss.].

dando lugar a la constitución de un mundo de cosas concebidas en su substancialidad como distintas respecto del sujeto, la segunda a la constitución de un mundo de significaciones objetivas que es la construcción del sujeto mismo–, la "función expresiva" por el contrario comprende el ser en cuanto revela afecciones determinadas. En el "fenómeno expresivo" no es comprendido el "él" sino el "tú", no como "subjetividad" sino como expresando un sentimiento determinado. Hay en la "función expresiva" una comunicación que no se apoya sobre substratos determinados. La vida misma en su totalidad se manifiesta como "expresión"; para el mito, el mundo entero se representa como una "fisionomía".

III. El mito político moderno, la filosofía, el judaísmo: hacia una nueva metafísica de las formas simbólicas

Si comparamos ahora la descripción cassireriana del concepto y del deber de la filosofía con la concepción que Cassirer tiene de la estructura del mito, la relación que fija entre esos dos elementos se vuelve evidente: por un lado, la filosofía, estando destinada al análisis de los diversos aspectos de la cultura, comprende el mito; por el otro, la filosofía, teniendo como deber esencial aquel de poner en evidencia la libertad práctica del hombre, tiene la función de efectuar una crítica continua y radical del mito como fundado sobre un sentimiento que implica la identificación del "yo" con la vida del todo. En efecto, esos dos aspectos de la relación de la filosofía con el mito son considerados por Cassirer desde el comienzo de su reflexión sobre la conciencia mítica.[22]

[22] *Cf.* Prefacio a *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, donde Cassirer afirma, precisamente, que el dominio del mito por parte de la filosofía implica en primer lugar su comprehensión; el tercer volumen donde, como hemos visto, el mito es considerado, por una parte, como una forma que tiene sus orígenes en una función específica del conocimiento, y por otra, incluido en una "fenomenología del conocimiento" que tiene en la "función significativa" su punto de referencia; *An Essay on Man*, *op. cit.*, donde Cassirer ve en la ciencia y en la ética los últimos puntos de referencia de una cultura que tiene sus orígenes en el mito como forma específica.

En su última obra, *El mito del Estado*, Cassirer discute particularmente esos dos aspectos en relación con la teoría política. En esta obra analiza, en primer lugar, cómo el mito representa, ya en las primeras fases de la civilización, una reacción a un estado de inseguridad frente al cual resultan insuficientes todos los otros medios ofrecidos por la cultura; luego, examina la lucha emprendida por la filosofía política de orientación idealista o racionalista –de Platón a los estoicos y a los defensores del derecho natural– contra todas esas teorías –desde los sofistas a Maquiavelo y a Hobbes– que, apelando a una concepción naturalista o pesimista del hombre, utilizan categorías míticas; finalmente, analiza el renacimiento del mito en el pensamiento político del siglo XX y el lazo funesto que en este siglo se ha comprobado entre el mito y el desarrollo de la técnica.[23]

Es en la crítica, manifestada por la filosofía, a la concepción mítica del Estado que, según Cassirer, la filosofía establece un lazo esencial con el judaísmo. Precisamente a este tema está consagrado uno de sus últimos ensayos.[24]

En este ensayo, Cassirer intenta poner en claro las razones profundas de la lucha contra el judaísmo dirigida por la Alemania nazi. Cassirer busca esas razones en el hecho de que la religión judía se opone, desde sus comienzos, al mito sobre el cual está fundado el nazismo: "El judaísmo [es] quien ha dado en primer lugar el paso decisivo que lleva desde una religión mítica a una religión ética".[25] Ya la prohibición del culto de las imágenes propia del judaísmo originario implica una separación del mito, que tiene en la imagen su núcleo: en efecto, el monoteísmo judío considera a Dios como un ser que está más allá de todas las cosas naturales y humanas.

---

23 *Cf.* para estos temas, Cassirer, Ernst, "Philosophy and Politics" en *Symbol, Myth and Culture*, *op. cit.*, pp. 219-232, y "The Technique of our Modern Political Myths", *Ibíd.*, pp. 242-267 (y primer capítulo de este libro).

24 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths" en *Contemporary Jewish Record*, Vol. 7, N° 2, 1944, pp. 115-126; un esbozo de este ensayo está en *Symbol, Myth and Culture*, *op. cit.*, pp. 233-241.

25 Cassirer, Ernst, "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 115 [JMPM 391].

Esta dirección de pensamiento es continuada más tarde por los profetas judíos: éstos se oponen a los ritos y a las ceremonias exteriores, viendo en la purificación ética el lazo único que une a Dios, como ser universal de la ética, y al individuo, como sujeto moral; ellos entran entonces en conflicto con toda concepción que no comprenda la responsabilidad del individuo y divida la humanidad en razas y naciones. De aquí deriva el ideal de la paz perpetua afirmada por los profetas, su "utopía" de la moralidad universal sobre la tierra. No puede haber allí, entonces, ningún punto de contacto entre el mito político moderno y el judaísmo. El término incluso de "antisemitismo", según Cassirer, se revela inadecuado para caracterizar esta nueva realidad. El antisemitismo del pasado implicaba leyes particulares o discriminaciones con respecto a los judíos. La lucha contra los judíos dirigida por el mito político moderno está orientada, al contrario, hacia la destrucción de su existencia misma. Queda a los judíos –así escribe Cassirer en la conclusión de este ensayo– entre los horrores y la miseria de su historia más reciente, una única consolación: la certeza de la supervivencia de los ideales éticos de los cuales el judaísmo es portador. Éste es el punto de referencia firme al cual se refiere el judaísmo cumpliendo su misión en la cultura moderna.

En su ensayo, Cassirer identifica entonces el sentido del judaísmo con esta defensa de la moralidad del hombre contra el mito, que él considera también, como hemos visto, como el objetivo esencial de la filosofía. En relación a este tema, la afinidad entre el judaísmo y la filosofía ya había sido puesta en evidencia por Cassirer en la cuarta parte del segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, dedicada a la relación entre el mito y la religión. La religión, había afirmado Cassirer, es capaz de unir esta conciencia de la distinción, en el símbolo, entre el signo y el sentido, a la cual el mito, a causa de su naturaleza específica, no puede llegar. Tal conciencia está sin embargo velada en la religión, dado que en ella se da finalmente entre el signo y el sentido –incluso distintos– una conexión tal, que no es verdaderamente posible mantener su especificidad: esto aparece en la religión irano-persa, en la cual el Dios creador sin duda tiene sólo los atributos del bien moral, pero en la cual los elementos y fuerzas singulares

de la naturaleza, siendo ellos mismos objetos de culto, son combinados con los elementos espirituales; para el budismo, donde el proceso de negación de lo objetivo se expande hasta la negación del sujeto mismo, privado de tal manera de toda independencia con respecto al todo; en el cristianismo, en el que la búsqueda continua de la diferencia entre lo espiritual y lo sensible no llega jamás hasta el punto de negar que se identificaron en un momento particular de la historia y en una persona particular. Por el contrario, solamente en los profetas judíos aparece, según Cassirer, la clara y plena conciencia de la distinción entre la naturaleza y el espíritu: a través de su concepción de lo divino como lo que está más allá de la naturaleza y de la existencia humana; ellos afirman en efecto el concepto de la pura subjetividad religiosa. El judaísmo descubre de esta manera la actividad formadora de la voluntad: se configura entonces como una religión de la agencia (*agir*) y de la civilización. La misma afirmación del "yo" ético es expresada por la filosofía cuando, como en Platón, ella pone entre el hombre y Dios una relación que es, al mismo tiempo, de unidad y de diversidad: descubriendo en la ética el momento común al hombre y a Dios y viendo en Dios el modelo ideal que el hombre puede imitar, pero con el cual no puede jamás identificarse, la filosofía llega en su reflexión religiosa a la conciencia de la esencia ética del hombre.

El mismo motivo de la relación esencial de la filosofía con el judaísmo, a propósito del concepto de la voluntad moral, había sido puesto en evidencia por Cassirer en los ensayos que dedicara a la descripción de la obra de Hermann Cohen:[26] hay en la obra coheniana una conexión entre el concepto de verdad y el de Dios; la defensa del monoteísmo judío que Cohen realiza en su pensamiento religioso no hace más que manifestar esta misma afirmación de la razón humana en cuanto constructora de la experiencia, que ya está presente en su interpretación de Kant y en

---

[26] *Cf.* "Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918" en *Neue jüdische Monatshefte*, Vol. 2, N° 15-16, 1918, pp. 347-352; "H. Cohen, 1812-1918" en *Social Research*, Vol. X, Nº 2, 1943, pp. 219-232.

su filosofía sistemática. Es precisamente sobre este principio de libertad moral manifestado a la vez por la filosofía y por el judaísmo que Cassirer edifica, como hemos visto, su filosofía de la cultura. A propósito de este punto, él se considera siempre, hasta en sus últimos escritos, como un fiel alumno de Cohen.[27]

¿Pero ese concepto de la libertad moral, en cuanto centro de la filosofía, estaba verdaderamente determinado por Cassirer de manera suficientemente profunda para que a través de éste el pensamiento filosófico pudiera oponerse victoriosamente al mito? ¿O bien se le presentaban precisamente dificultades a Cassirer en relación con la determinación de ese concepto? Es un hecho significativo que Cassirer quien, como lo hemos observado, había ubicado el motivo del principio unitario y del deber de la filosofía en el centro de su reflexión de los años 30 y 40, no haya terminado jamás la obra donde él habría debido discutir en detalle este tema: del cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, que habría debido tener como objeto precisamente la solución al problema de la unidad de las formas simbólicas, tenemos solamente esquemas y esbozos.[28] Las dificultades que Cassirer encuentra en la determinación en detalle del concepto de la personalidad moral como centro de su filosofía de la cultura nos son

[27] "El método trascendental kantiano, así como ha sido interpretado por Cohen –escribe Cassirer en el Prefacio a *Kants Leben und Lehre, op. cit.*– ha representado siempre el punto de referencia de mis propias investigaciones filosóficas". Cassirer había caracterizado este método como pensamiento de la correlación de lo subjetivo y de lo objetivo en la autolegalidad de la conciencia en "Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie" en *Kant-Studien*, Vol. XVII, 1912, pp. 252-273. Es precisamente esta interpretación de Kant la que Cassirer retoma, como hemos visto, en su reflexión sobre el concepto de filosofía. El último capítulo de *An Essay on Man*, *op. cit.*, se inspira hasta en las imágenes (la cultura como "armonía en la contrariedad", la "humanidad", como centro armónico de la "polifonía" de la cultura) del último capítulo de la coheniana *Ethik des reinen Willens*, Berlín, Bruno Cassirer, 1907, titulado "Die Humanität".

[28] Esos esbozos están contenidos en los M 184a y 184b de ECP. Sobre el proyecto cassireriano del cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, *Cf.* Werle, Josef M., "E. Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über «*Leben* und *Geist*- zur Kritik der Philosophie der Gegenwart»" en Braun, Hans J., Holzhey, Helmuth y Orth, Ernst W. (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 274-289, y nuestro estudio "Das Problem der Einheit des Bewusstseins im Denken E. Cassirers" en *Ibíd.*, pp. 249-273.

revelados tal vez en sus pasajes de *El mito del Estado*, en los cuales describe la diferencia profunda que hay entre el concepto de la ética característico del pensamiento griego y el concepto de la ética característico del judaísmo. Analizando la noción que constituye el fondo de la teoría medieval del Estado, escribe:

> Cuando Platón trató de definir y determinar su ideal de justicia, habló de él en términos de geometría [...] geometría significa para él algo *eterno e inmutable* [...] Esta concepción griega de una ley eterna e impersonal resultaba inaceptable e incomprensible a los pensadores cristianos de la Edad Media [...] La fuente más profunda y preeminente de sus concepciones filosóficas y sus ideales religiosos era el monoteísmo judío [...] Dios es una persona –y esto significa una voluntad [...] [La ley mosaica supone un legislador] [...] El único modo de comulgar con Él no son las plegarias o los sacrificios, sino la obediencia a su voluntad.[29]

Más aún:

> Para los profetas, Dios no es un pensamiento que se tiene a sí mismo como objeto. Es un legislador personal, es la fuente de la ley moral [...] Su única revelación es la manifestación de su voluntad personal. Semejante revelación personal, la cual es un acto ético y no un acto lógico, resulta completamente extraña a la mente griega [...] Ésta es la diferencia real entre el pensamiento religioso judío y el griego; y esta diferencia es insuperable e indeleble.[30]

Si para el pensamiento griego –que tiene en el problema del conocimiento su objeto fundamental– la ética está fundada sobre una legalidad impersonal, mientras que para el judaísmo ella es revelada al hombre por Dios, ¿una filosofía de la cultura que tenga como premisa el concepto de la libertad del individuo y de las subjetividades morales –la filosofía, precisamente, de Cassirer– no deberá necesariamente estar ligada no sólo al pensamiento griego sino también al judaísmo en cuanto tradición original?

---

29 Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1946, pp. 80-82 [MdE 96-98].

30 *Ibíd.*, p. 92 [*Ibíd.* 110-111].

¿La filosofía de la cultura, para evitar precisamente permanecer ligada al concepto más importante del mito, esto es, la noción de lo impersonal, no debería, antes que reconducir simplemente el concepto de Dios a su propio concepto de subjetividad –como lo hace Cassirer, tal como hemos visto–, recibir, al contrario, en su particularidad ese concepto judío de Dios –Dios como legislador y revelador al hombre de la moralidad– lo que únicamente permite de hecho llegar al mundo de las personalidades distintas?

La profundización de tales problemas que nacen de esta conciencia de la diferencia entre el pensamiento griego y el judaísmo, la filosofía y la religión, que el propio Cassirer –retomando un motivo importante de la filosofía coheniana, al que hasta aquí no había prestado su interés[31]– expresaba en *El mito del Estado*, habría tal vez conducido el pensamiento cassireriano a una orientación nueva con respecto al problema de la uni-

[31] El motivo característico de la ética afirmado por el judaísmo, con respecto al expresado por la cultura griega, es iniciado por Cohen ya en algunos escritos de juventud (Cf. Cohen, Hermann, "Die Platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt (1866)" en Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte, Vol. 1, ed. Albert Görland y Ernst Cassirer, Berlín, Akademie Verlag, 1928, p. 53 y ss.; "Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins (1869)" en Ibíd., p. 195; "Henrich Heine und das Judentum (1867)" en Jüdische Schriften, Vol. 2, Berlín, Schwetschke & Sohn, 1924, p. 29 y ss.) y en algunos escritos del período de su reflexión sobre el sistema de filosofía. Cf. Cohen, Hermann, "Die Versöhnungsidee (1890-1892)" en Jüdische Schriften, Vol. 1, *op. cit.*, pp. 125-139; "Die Messiasidee (1892) en Ibíd., pp. 105-124; "Autonomie und Freiheit (1900)" en Jüdische Schriften, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 36-42; "Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (1900)" en Jüdische Schriften, Vol. 3, *op. cit.*, p. 43 y ss.; "Der Stil der Propheten (1901)" en Jüdische Schriften, Vol. 1, op. cit., pp. 262-283; "Religion und Sittlichkeit Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie" en Jüdische Schriften, Vol. 3, op. cit., pp. 130 y ss., 141 y ss., 152 y ss.; Ethik des reinen Willens, op. cit., p. 464. Pero solamente en la Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Vols., Berlín, Bruno Cassirer, 1912, ese tema es presentado con profundidad y claridad; tendrá un gran desarrollo en los escritos cohenianos de filosofía de la religión que siguieron a la Ästhetik (Cf. Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen, Alfred Töpelmann, 1915, pp. 27 y ss., 91 y ss.; "Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten (1916)" en Jüdische Schriften, Vol. 1, *op. cit.*, pp. 306-330; "Einheit oder Einzigkeit Gottes (1917)" en Jüdische Schriften, Vol. 1, *op. cit.*, pp. 87-99; Religion der Vernunft aus den Quellen den Judentums, 2° ed., Frankfurt am Main, Kaufmann, 1929, pp. 41 y ss., 160 y ss.).

dad de la cultura. La nueva metafísica de las formas simbólicas se habría orientado tal vez hacia una determinación de su concepto unitario, donde confluyeran tanto la tradición filosófica, centrada sobre el concepto de la razón, como la tradición judía, centrada sobre el concepto de Dios como ser personal y trascendente. De esta nueva confluencia entre el pensamiento filosófico y el judaísmo –un encuentro en el cual cada una de las dos tradiciones harían su contribución específica– habría tal vez surgido una filosofía de la cultura en condición de oponerse victoriosamente al mito: en efecto, el concepto de la libertad del hombre se habría unido en ella estrechamente a aquel de la relación ética entre el "yo" y el "tú".

Traducción del francés de
Ezequiel Burstein
y Pablo Ríos Flores

CAPÍTULO 10

Timo Klattenhoff - Viola Nordsieck

EL LENGUAJE POLÍTICO Y LA INDAGACIÓN DEL PENSAMIENTO MÍTICO

CAPÍTULO 10

EL LENGUAJE POLÍTICO Y LA INDAGACIÓN DEL PENSAMIENTO MÍTICO

LA RETÓRICA DE LA DERECHA NACIONALISTA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Timo Klattenhoff   Viola Nordsieck

Institut für Philosophie - Humboldt-Universität zu Berlin

1. Observaciones preliminares

Que la crisis esté aún hoy tan presente se debe a que no se trata de un fenómeno solamente reservado a la modernidad.[1] Si entendemos la crisis como una "interrupción de procesos reiterativos y asociados" con los que a menudo se asocia "la esperanza de una mejora y de un retorno a un estado de aceptable y deseada normalidad",[2] entonces sin dudas se trata de un fenómeno que abarca diferentes épocas. Hubo en el pasado crisis y las habrá también en el futuro. Especialmente en un sentido político, no se puede esperar otra cosa para el aprovechamiento de una crisis –ya sea personal, social o económica– que no sea simplemente instrumentalizada, sino que debería ser "captada" primero como tal, como tal convertirse en "tema", y esto es algo que

---

1 Respecto de la Unión Europea, Geden y von Ondarza señalan que ésta "ha estado en modo de crisis permanente durante ocho años, desde la introducción del Euro y la crisis de refugiados, hasta el trato con Rusia en Ucrania y Siria, desde la votación sobre el Brexit, hasta las negociaciones sobre importantes acuerdos comerciales como Ceta y TTIP". Geden, Oliver y von Ondarza, Nicolai, "Jetzt gilt es für Europa" en *Zeit Online* [en línea], 14/01/2017. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.zeit.de/politik/2017-01/europaeische-union-krise-populismus-brexit-zukunft-reform. *Cf.* Juncker, Jean-Claude, "State of the Union Address 2016" en canal *European Commision – Audiovisual Services* [en línea], 14/09/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: https://www.youtube.com/watch?v=-s2ZX2LZKxg. Para algunas reflexiones sobre lo mediático de la denominación "crisis de la migración" (*Migrationskrise*), *Cf.* Bauman, Zygmunt, "Die Welt in Panik. Wie die Angst vor Migranten geschürt wird" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 10, 2016, pp. 40-50.

2 Schulze, Gerhard, *Krisen. Das Alarmdilemma*, Berlín, Fischer, 2010, p. 21. Otras intervenciones sobre el concepto de "crisis" así como su delimitación del concepto de "riesgo" se encuentran en pp. 19-22 y 28 y ss.

debe ser tenido en cuenta en estos tiempos, sobre todo con respecto a las estrategias retóricas de los nacionalismos de derecha. Si la crisis se expresa en algo así como "los límites de la capacidad de acción securitaria", entonces se toman a menudo los ataques terroristas como ocasiones para proclamar casi inmediatamente acciones defensivas y así dar respuestas a cuestiones de culpa y responsabilidad.[3] ¿Cómo se puede lidiar con las amenazas radicalizadas, a quiénes habría que expulsar inmediatamente, a quiénes no se les debería permitir ingresar al país, qué medidas tendrían que instruir las autoridades de seguridad? Así se proclama frecuentemente y de un solo aliento la crisis del Estado nación, de la sociedad industrial o del orden liberal.[4]

Para reiterar y enfatizar este punto: la instrumentalización política mediante medios retóricos y lingüísticos de una situación de guerra –lo que implica también en cierto sentido la "instauración" de tal situación– no es una estrategia reservada al espectro de la extrema derecha. Pero, dado que en la actualidad y diariamente es ésta la que utiliza con especial virulencia estos medios dentro de nuestro paisaje político,[5] las siguientes consideraciones se concentrarán específicamente en la retórica de *Alternative für Deutschland* (AfD, "Alternativa para Alemania"), un partido de la República Federal de Alemania que,

---

3 Sobre esta situación, *Cf.* Das Gupta, Oliver, "Der Anschlag, die AfD und ihre Masche" en *Süddeutszche Zeitung* [en línea], 21/12/2016. Consultado el 10/03/2018]. URL: http://www.sueddeutsche.de/politik/rechtspopulismus-der-anschlag-die-afd-und-ihre-masche-1.3305035. *Cf.* también Meisner, Matthias, "AfD macht geplante Provokationen zur Medienstrategie" en *Der Tagesspiegel* [en línea], 20/01/2017. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.tagesspiegel.de/politik/bundestagswahlkampf-afd-macht-geplante-provokationen-zur-medienstrategie/19279750.html.

4 Relacionado con esto y con la auto-imagen del partido, *Cf.* Höcke, Björn, "Die 10 Thesen für den Freistaat Thüringen" en A*lternative für Deutschland* [en línea], 14/09/2014. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.alternativefuer.de/die-10-thesen-fuer-den-freistaat-thueringen/.

5 Si bien nos concentramos aquí en la situación alemana, su traslado a la situación europea nos parece bastante factible.

a pesar de su corta edad, no sólo logró entrar al Parlamento Nacional,[6] sino que también generó un notable eco mediático[7] planteándose a sí mismo como la *vox populi*[8] a partir de constantes provocaciones[9] y de la escenificación de la ruptura de tabúes.[10]

Entonces, si es que deben ser decodificadas no sólo formas, patrones y figuras recurrentes de dicha retórica, sino también su *efecto*, no sólo necesitamos una comprensión del lenguaje como un medio de descripción de distintos escenarios de crisis, sino que además se debe concebir al lenguaje como creador de mundo, como constituyente de los objetos; sólo de esa forma se puede hacer justicia a su rol en una agenda política. Una aproximación a esto nos ofrece la filosofía de la cultura y la epistemología de Ernst Cassirer.

6 El partido, fundado en 2013 y actualmente dirigido por Jörg Meuthen y Alexander Gauland, tiene 157 escaños en 14 Parlamentos estatales alemanes. En una conocida encuesta electoral –denominada "La Pregunta del Domingo" (*Sonntagfrage*)–, a la consulta por cómo votaría si fueran el próximo domingo las elecciones del Bundestag realizada a principios de 2018, la respuesta promedio del 13.8% de los encuestados fue: por el "AfD". *Cf.* Colaboradores de Wikipedia, "Sitzverteilung in den deutschen Landesparlamenten" en Wikipedia. Die Freie Enzyklopädie [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Sitzverteilung_in_den_deutschen_Landesparlamenten, así como Cantow, Matthias, Fehndrich, Martin, Schneider, Andreas y Zicht, Wilko, "Sonntagsfrage Bundestagswahl" en *Wahlrecht.de* [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.wahlrecht.de/umfragen/. *Cf.* también Müller, Jan-Werner, "Schatten der Repräsentation. Der Aufstieg des Populismus" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 4, 2016, pp. 63-74.

7 A este respecto, caben resaltar los comentarios de Niggemeier sobre el "eco mediático" del AfD, *Cf.* Niggemeier, Stefan, "Der Kampf gegen die AfD" en *Übermedien* [en línea], 6/05/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://uebermedien.de/4543/der-kampf-gegen-die-afd/.

8 Ver para esto los análisis de Geulen, Christian, "Völkische Schatten" en *Die Zeit* [en línea], N° 5, 26/01/2017. Consultado el 10/03/2018. Edición en papel: p. 38. URL: https://www.zeit.de/2017/05/rechtspopulismus-volk-bedeutung-afd-front-national.

9 Como dice Nienhaus, "el entusiasta cruce de los límites" es en cierto sentido "el modelo de negocios" del AfD. *Cf.* Nienhaus, Lisa, "Der ewige Zweite" en *Die Zeit* [en línea] N° 9, 23/02/2017. Edición en papel: p. 28. Consultado el 10/03/2018. URL: https://www.zeit.de/2017/09/joerg-meuthen-afd-populismus-wirtschaftsliberalismus.

10 *Cf.* Leber, Fabian, "Judenhass, Homophobie, Islamkritik" en *Der Tagesspiegel* [en línea], 05/06/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.tagesspiegel.de/politik/die-afd-und-ihre-provokationen-judenhass-homophobie-islamkritik/13690892.html.

En su escrito *El lenguaje en la construcción del mundo de los objetos* (1932), Cassirer destaca que "el lenguaje no ingresa en un mundo de intuiciones representacionales objetivas para agregar a las cosas particulares ya dadas y claramente delimitadas unas de otra sus «nombres» como signos puramente externos y arbitrarios". Por el contrario, "[el lenguaje] mismo es un medio de la construcción del objeto, si es que no es, en un determinado sentido, el medio y el instrumento más importante y exquisito para la producción y la creación de un «mundo de objetos»".[11] El lenguaje representa en este sentido una posibilidad no sólo de crear el mundo, sino también una forma de mantener el control sobre éste[12] y es, según escribe Plümacher a este respecto, "[como] forma central de la comunicación humana [...], el instrumento de formación de mundos de sentidos intersubjetivos".[13]

2. Mundos de sentido y acción política

Justo aquí es donde comienza la retórica política. En tiempos de cambio radical no sólo adquieren significado aquellos sucesos que son percibidos normalmente como "rupturas" –tales como declaraciones de guerra, delimitaciones de fronteras o cambios de régimen–, sino

11 Cassirer, Ernst, "Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt" en ECW 18, p. 116. *Cf.* también Müller, Peter, *Ernst Cassirers* Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010, p. 24; Nießeler, Andreas, *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2003, pp. 70 y ss.

12 *Cf.* Bevc, Tobias, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, p. 88. Göller habla acertadamente de la "potencialmente creciente apropiación lingüística del mundo", así como de la "creciente estructuración (lingüístico-cognitiva) del mundo". *Cf.* Göller, Thomas, "Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen" en Braun, Hans-Jürg, Holzhey, Helmut, Orth y Wolfgang, Ernst (comps.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 139.

13 Plümacher, Martina, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins*, Berlín, Parerga, 2004, p. 421. *Cf.* Göller, Thomas, "Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache", *op. cit.*, p. 147.

que también y especialmente, cambios discretos y sutiles que atañen al pensamiento y al lenguaje mismo son mejor advertidos como instrumentos para establecer y crear significados. Como veremos, a estos no se los tratará como "sucesos" diferenciados ya que se producen de manera constante puesto que sus "irrupciones" son menos manifiestas y eluden así ser concebidos como "rupturas" o "quiebres".[14]

Pero los cambios de dirección en una escala tan continua de significados son a menudo acaloradamente disputados, ya sea desde la izquierda o desde la derecha, ya sea desde el campo moderado o desde el radical, y sin que sea posible aclarar de manera concluyente qué factores operativos se mueven o en qué dirección, adónde y cómo un factor se convierte en *vector*. La intervención activa en estas transformaciones está conectada con un cierto esfuerzo, con un específico enfoque retórico.

Es claro que se interviene aquí activamente y que en cierto sentido estratégico debe ser así, ya que la formación del lenguaje como construcción de la visión del mundo juega un papel importante al nivel de la acción política. Ante la pregunta por lo que significa "acción política", Agamben escribe: "Si [...] la terminología es el momento poético real del pensamiento, entonces la elección de la terminología nunca puede ser neutral".[15] La primera parte de esta oración concuerda con el argumento de Cassirer arriba citado, mientras que la segunda insinúa lo que a continuación se desarrollará –esto es: la búsqueda de una comprensión de la "elección" de una terminología como forma de acción política. Es también claro que todxs los actorxs políticxs –ya sean partidos, instituciones o individuos– intervienen cada vez más consciente y abiertamente en estos procesos. Nos encontramos en este sentido en una "lucha cultural". Esta expresión, no exenta de controversias, es

---

14 Sobre los conceptos de eventos, quiebre y fractura, *Cf.* Müller-Schöll, Nikolaus, "Vorwort" en Müller-Schöll, Nikolaus (comp.), *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Bielefeld, Transcript, 2003, pp. 9-17.

15 Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand. Homo sacer, Teil II.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 10.

aquí escogida para dejar en claro que no tiene nada que ver con aquella tesis que Samuel Huntington difundió en una obra del mismo nombre frecuentemente citada.[16] "Cultura" significa en el presente escrito no una tipificación de círculos culturales, ya considerado en la época de aparición del mencionado libro por los filósofos de la cultura como extremadamente problemática y cuestionable.[17] Lo que se pretende decir con "lucha cultural" aquí (y que Diedrich Diederichsen también describió en los años 90) se refiere a una disputa sobre terminologías y sobre el uso del lenguaje que determina la escala de transformaciones de significados descripta anteriormente.[18] En este sentido, el concepto de *framing*,[19] desarrollado por George Lakoff y Elisabeth Wehling en la lingüística cognitiva, adquiere una posición metodológica central: *framing* es el establecimiento y el desplazamiento de parámetros al interior del discurso, que abarca así desde su creación y formación hasta la comprensión que se desea conseguir de él. En su libro *Politisches Framing*, Wehling aplica este concepto al escenario de la discusión lingüística en Alemania siguiendo "el marco conceptual de significación" del debate político alemán.[20]

---

16 *Cf.* Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Spiegel-Verlag, 2006.

17 *Cf.* Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, Stauffenburg, 2000, donde tematiza el carácter cuestionable del concepto de "tipos" culturales y propone, en cambio, indagar en el proceso de las diferencias culturales en tanto "localización". Esta obra clásica apareció bajo el título de *The Location of Culture* 1994. Si bien el libro de Huntington se basa en un artículo más antiguo, aparece recién ampliado como libro en *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

18 *Cf.* Diederichsen, Diedrich, *Politische Korrekturen*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1996. Los comentarios introductorios sobre los conceptos de "corrección política", "prohibición de pensamiento", "virtud", "terrorismo informático", "hacer el bien" y "cultura *mainstream*" se pueden encontrar en pp. 7 y ss.

19 *Cf.* Lakoff, George y Wehling, Elisabeth, *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, Heidelberg, Carl Auer, 2016. Lakoff desarrolla este concepto por primera vez en Lakoff, George, *Don't Think of an Elephant. Know Your Values and Frame the Debate*, White River Junction VT, Chelsea Green Publishing, 2004.

20 *Cf.* Wehling, Elisabeth, *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Colonia, Herbert von Halem, 2016, p. 17.

Lakoff desarrolla también el concepto de "marcos de interpretación" sobre la base de su teoría de la metáfora, en la que asume que nuestro pensamiento está determinado (y es, en primer lugar, posible) por el nivel de lo metafórico, que se remonta incluso hasta lo prelingüístico. Las metáforas que toma Lakoff son conceptuales y cognitivas como, por ejemplo, la metáfora del contenedor para referirse a la espacialidad, en la que el espacio se considera generalmente como una especie de recipiente que puede estar lleno o vacío. En términos de la física ésta es una representación que ya no tiene relación con la realidad más allá del espacio newtoniano,[21] pero en nuestra concepción práctica y cotidiana del espacio funciona estupendamente si hacemos como si realmente nos moviéramos en una caja, de modo que la mayoría de nuestras representaciones y conceptos del espacio están atravesados por esta concepción práctica y cotidiana. Así, la metáfora cognitiva "el espacio es como una caja" subyace en la raíz de nuestro trato con la espacialidad.[22]

Esto se vuelve interesante, por ejemplo, cuando conceptos espaciales como los de "adentro" y "afuera" o el de "contenido" se transfieren a otros conceptos que comparten algunas características comunes con el concepto espacial. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de "red". Una red también puede ser un medio de almacenamiento como si se tratara de una multitud de cajas; por eso la red misma puede ser "más densa" pero no "más completa", ya que las "cajas" individualmente son como posiciones que pueden entrelazarse a voluntad, de modo que en una base de datos siempre sea posible "encontrar espacio" sin importar

---

21 *Cf.* Einstein, Albert, "Relativität und Raumproblem" en *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (1916)*, Berlín y Heidelberg, Springer, 2008. pp. 92-93.

22 Sobre esto sigue valiendo lo siguiente: "Las metáforas tienen un carácter restrictivo. Siempre hay [...] ciertos aspectos que quedan ocultos y otros que son resaltados: «*Metaphors hide and highlight*», es decir, «las metáforas ocultan y sacan a luz» que es otro de los eslóganes de la ciencia cognitiva. Y esta naturaleza selectiva de las metáforas tiene implicaciones significativas para nuestro pensamiento porque la metáfora decide en qué aspectos de una cosa nos enfocaremos y cuáles ignorará nuestro cerebro" (Lakoff, George y Wehling, Elisabeth, *Auf leisen Sohlen ins Gehirn*, *op. cit.*, p. 28).

cuán "cargada" esté. Vamos a entrar un poco más en detalle sobre este punto para descifrar nuestra comprensión de la acción política. Efectivamente, tanto "contenedor" como "red" son metáforas diferentes que compiten entre sí. Así, lingüistas cognitivxs como Lakoff dicen que la metáfora del *container* tiene prioridad sobre la metáfora de la red porque es más relevante y accesible para nosotrxs a un nivel corporal y sensorial. Esta metáfora determina una cotidianidad vivencial y, por ende, determina más intensamente a nuestra cognición. Por lo tanto, y en este sentido, es mucho más relevante para nuestro entendimiento de por ejemplo el almacenamiento y la conservación. Esto, sin embargo, lleva a la paradójica situación de que frecuentemente consideramos a nuestro sistema cognitivo como una suerte de medio de almacenamiento o, en última instancia, una especie de interior de un contenedor.

Pero un marco de interpretación funciona de forma más general que una metáfora. El concepto se refiere, como podría decirse siguiendo a lxs psicólogxs gestálticxs, a la interacción entre el primer plano y el trasfondo en la percepción, y llevando esto a procesos comunicativos y sociales, también a los procesos lingüísticos.[23] Goffman pensó esto ya en los años 70 en un nivel sociológico. El vínculo de Lakoff con la teoría de la metáfora cognitiva y conceptual de Goffman es muy fructífero porque ésta también arranca en el nivel de la percepción y desde allí se remonta hasta el análisis del desarrollo de las formas lingüísticas. Así se descubre que una emocionalidad oculta actúa en nuestras formas lingüísticas, un significado que siempre han tenido para nosotrxs y que Lakoff capta principalmente con el concepto de "valores" (*values*). Un marco de interpretación es, por lo tanto, eso que nos presenta el significado del lenguaje y del discurso, lo que hace que este significado parezca producto de nuestra propia percepción.

Sin embargo, los marcos de sentido no son naturalmente distintos para cada individuo sino que tienen una dimensión sociocultural. Ellos

---

[23] *Cf.* Goffman, Erving, *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

se adaptan a distintos grupos de personas que comparten determinadas condiciones. Cambiar o desplazar estos marcos de interpretación lleva aparejado una transformación de los significados, en la medida en que aquellos delimitan el espacio en el que un factor se convierte, como ya mencionamos, en *vector*. Actorxs políticxs con alcance mediático pueden desplazar los marcos de interpretación en la medida en que expandan el espacio de lo decible y aceptable probando, conectando y confirmando los conceptos de múltiples formas.[24] El simple hecho de que sea dicho y transmitido por los medios algo que normalmente sería tabú, o que sea tratado de otra forma, puede llevar a un desplazamiento cuando obtiene amplia resonancia, cuando es percibido, interpretado, aprehendido, es decir, cuando es actualizado y puesto nuevamente en palabras. ¿Pero en qué consiste esta especial lucha cultural por los trabajosos cambios de dirección y los desplazamientos en la escala de los significados? Se trata de recoger una visión del mundo común para el mayor número posible de votantes en una democracia.

Con los logros de las ciencias naturales durante la temprana modernidad el concepto de racionalidad se convirtió en su uso general

[24] Tanto Lakoff y Wehling como Lobo distinguen "marcos" de "códigos". Los primeros escriben: "Cuando nos comunicamos usamos marcos. Sólo podemos pensar y hablar en marcos independientemente de las intenciones que perseguimos. Si queremos comunicar nuestros valores y conceptos morales o políticos de forma franca necesitamos [...] para esto marcos políticos o morales correspondientes" (Lakoff, George y Wehling, Elisabeth, *Auf leisen Sohlen ins Gehirn*, *op. cit.*, p. 85). Lobo escribe poniendo especial foco en las redes sociales: "Ya con un *like*, con una contraseña, con una broma insinuada, queda claro todo en lo referente a la pertenencia: términos como «enriquecimiento cultural» o «trabajadores calificados» son expresiones de burla para ridiculizar (sic) al inmigrante; lo contrario a la tradicional opinión pública burguesa, con su clásica moderación y equilibrio, que quiso enfatizar los aspectos positivos del inmigrante –el enriquecimiento de la propia cultura o el aporte de aquellos trabajadores calificados que vienen al país, por ejemplo. De modo que bajo una pretensión de identificación basta así una sola palabra para el común autocercioramiento" (Lobo, Sascha, "Das Ende der Gesellschaft. Digitaler Furor und das Erblühen der Verschwörungstheorien" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 10, 2016, p. 70). Entonces, mientras que los códigos garantizan un "común autocercioramiento", los marcos siempre atañen al lenguaje general. Y de esto se trata aquí. Sin embargo, el uso de códigos puede desplazar a los marcos en tanto haya masa crítica, es decir, en tanto lo usen un número suficiente de participantes en la discusión.

en la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*). Considerando la acción planificadora fue acuñado por la ciencia económica del siglo XX el concepto de *homo œconomicus*, especialmente en el contexto de la teoría de los juegos, con el objetivo de predecir el comportamiento humano. Aunque hoy la teoría de los juegos ha desarrollado una variedad de alternativas y ya no considera al *homo œconomicus*, es decir al "maximizador de beneficios" o a los hombres de la acción instrumental (*zweckrational handelnden Menschen*), como su modelo central, el concepto ha logrado dar forma a un paradigma que aún prevalece. Es en este marco en que lxs votantes en las democracias son generalmente concebidxs como individuos cuya acción instrumental orientada a fines está en la situación de ejercer consideraciones libres de coacciones y de tomar decisiones electorales a partir de motivos exclusivamente racionales.

Pero los estudios actuales sobre la democracia y las elecciones ven esto de otra manera. En una entrevista del año 2016, ante la pregunta por quiénes habían votado por el AfD, el sociólogo Horst Kahrs respondió:

> Entre los mayores errores de los partidos políticos está la idea de que las y los votantes harían una consideración racional entre los programas de los diferentes partidos. O que les impresionaría que un partido prometa algo más sobre un tema que otro [...]. Los y las votantes ya no persiguen los llamados "intereses objetivos". Lo importante para la decisión del voto es la imagen del partido, la confiabilidad de sus candidatos, la posición dentro del sistema de partidos y, recién en último lugar, las cuestiones de contenido.[25]

[25] Kahrs, Horst y Storz, Wolfgang (entrevistador), "Wer wählt die AfD – und warum?" en *CARTA* [en línea], 13/05/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.carta.info/81947/wer-waehlt-die-afd-und-warum/. Valen como complemento los concisos comentarios de Peter Reif-Spirek sobre el "sentido común" en Reif-Spirek, Peter, "AfD oder: Die Krise der Repräsentation" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 5, 2016, pp. 27-28.

Si tomamos un análisis de tipo filosófico cultural como el de Cassirer o uno desde la lingüística cognitiva como el de Lakoff y Wehling, entonces se puede mostrar que, y también por qué, las decisiones del voto no se pueden pensar con tal modelo idealizado de acción racional con arreglo a fines. Se puede comparar de forma acertada con la adquisición de un bien de consumo que ofrece un valor deseado a la autopercepción del/de la consumidorx en cuestión.[26] Así, la aparente objetividad con la que el individuo libre considera sus opciones estaría por lo tanto cargada simbólica y afectivamente de principio a fin. Hablando en términos de Cassirer, esto no estaría determinado por la lógica de la función de representación, que fundamentalmente presenta objetos, sino que seguiría más bien una lógica afectiva, una lógica de la expresión cuyas legalidades específicas se desarrollan entre lxs votantes y los partidos. De este modo, estos últimos son percibidos más bien como interlocutores en situaciones comunicativas y de quienes se espera que respondan de forma adecuada a preguntas urgentes.[27] Sólo es posible para lxs actorxs políticxs intervenir en esas estructuras afectivas, simbólicas y comunicativas en la medida en que transformen el lenguaje y con ello el significado de los conceptos, de modo que les sea también posible captar y dirigir demandas políticas en marcos más

---

26 *Cf.* sobre esto las observaciones de Häusler y Fach: "Wähler sind keine republikanischen Wächter, sondern *politische Konsumenten*, die Parteien im Prinzip wie Parfüme behandeln" (Fach, Wolfgang y Häusler, Jürgen, "Branding" en Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne y Lemke, Thomas (comps.), *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 34).

27 Como ejemplo de lo defectuoso del concepto de votantes racionales vale el caso de la llamada "elección plebiscitaria", que ocasiona resultados prácticos absurdos desde el punto de vista económico y en donde nunca o muy raras veces se puede hablar de un votante racional. De hecho, usualmente aparece esta elección –y la negativa a votar pertenece a la misma categoría– como un intento de una acción comunicativa que está dirigida a los "receptores", que sería la esfera política en su conjunto, o a oponentes imaginarios tales y como "los partidos políticos".

amplios de interpretación.[28] Justo esto es lo que constata Lakoff con su concepto de *framing político* como una forma de marketing.[29]

En una entrevista para el sitio de internet *Truth Out* del año 2014 Lakoff afirma que los políticos conservadores de Estados Unidos son más exitosos que los progresistas porque poseen un mejor entendimiento del marketing, mientras que por el contrario, argumentaba, el político convencional se mantiene aferrado a un "racionalismo clásico", lo que lo lleva a la convicción errónea de que "si se le explica a la gente sencillamente los hechos, entonces tendrían que llegar a las conclusiones correctas por su propia razón en base a principios generales de la lógica.[30]

En un artículo sobre la *Filosofía de la Ilustración* de Cassirer, John Michael Krois[31] analiza una conclusión estrechamente relacionada con el argumento de Lakoff. Para Cassirer, la Ilustración sería un "proyecto" incompleto, ya que la fe en la racionalidad, nuestra herencia de la Ilustración histórica, necesita ser complementada mediante una mejor

[28] Hay que recordar que, de acuerdo con Hannah Arendt, la participación política siempre tiene que ver con la acción, pero también con la "voluntad de transformación". Los marcos en los que se pueden incorporar las demandas políticas y, por lo tanto, las promesas y decisiones electorales tienen que ver con esta transformación. Por esta razón, Lakoff distingue a los custodios conceptuales de los transformadores conceptuales, o las tendencias conservadoras de las tendencias progresistas. Por supuesto, las personas individuales pueden representar una u otra posición de acuerdo a los diferentes temas. Por ejemplo, una persona que exige "matrimonio para todxs", es decir, de tendencia progresista, puede ser conservadora al mismo tiempo en lo que respecta a la preservación del mismo concepto de matrimonio.

[29] El *marketing* puede ser entendido aquí como el conjunto de estrategias para influir sobre las decisiones del consumidor.

[30] "De acuerdo con el racionalismo clásico, si le comunica a la gente los hechos entonces, por lógica universal, la gente llegará a la conclusión correcta", dice Lakoff en Lakoff, George y Karlin, Mark (entrevistador), "George Lakoff: In Politics, Progressives Need to Frame Their Values" en *GeorgeLakoff.com* [en línea], 29/11/2014. Consultado el 10/03/2018. URL: https://georgelakoff.com/2014/11/29/george-lakoff-in-politics-progressives-need-to-frame-their-values/.

[31] *Cf.* Krois, John M., "Cassirer's Revision of the Enlightenment Project" en Recki, Birgit (ed.), *Philosophie der Kultur—Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Meiner, 2012, pp. 89-105.

comprensión de la formación simbólica para así cumplir la promesa de la liberación del ser humano. Como parte de su estudio sobre el pensamiento mítico, Cassirer rescata las dimensiones expresivas y emocionales del pensar, y que le otorgan al pensamiento mítico su lógica propia. "El error no fue debido a un exceso de intelectualismo, fue más bien debido a una falta de conocimiento, a una inadecuada interpretación de la situación política. En la batalla política es siempre de vital importancia conocer al adversario y, en cierta medida, acceder a su visión para entender su manera de pensar y argumentar".[32] De esta forma, Krois argumenta que la obstinación en "términos objetivos y científicamente relevantes"[33] ha hecho a la democracia de Weimar (según la interpretación de Cassirer) incapaz de reaccionar a lo que era importante para sus votantes.

Entonces, si lxs votantes son tratados como consumidores en términos de sus decisiones y de procesos de toma decisiones y, así, se les presentan y "venden" contenidos dirigidos mediante *framing*, entonces el voto aparentemente racional es en realidad una forma mixta de autointerpretación y consumo. Y si, al mismo tiempo, prevalece el marco de interpretación del racionalismo ilustrado, de modo que en general sea aceptado erróneamente que lxs votantes actuarán racional y objetivamente, entonces es tanto más relevante la consideración de estrategias de retórica política, que son en el fondo estrategias de marketing.

En la recepción de Cassirer nos encontramos con ciertas ambigüedades lingüísticas con respecto a conceptos centrales como el de "formas simbólicas", el concepto de "cultura" o el concepto de "espíritu", que aparecen con connotaciones ligeramente modificadas y significados diferentes a lo largo de su trabajo. En esta medida, nuestra intención consiste en elaborar una comprensión adecuada de las estrategias de la retórica política en base a dos aspectos: un intento de *precisión* y

[32] Cassirer, Ernst, "The Myth of the State" en ECN 9, p. 201.

[33] Krois, John M., "Cassirer's Revision of the Enlightenment Project", *op. cit.*, p. 97.

un intento de *actualización* del concepto de "pensamiento mítico". Es necesario, por lo tanto, un desglose conciso de lo que aquí se entiende por "pensamiento mítico" en Cassirer. Este tipo de precisión sirve no sólo para afinar la terminología, sino que también debe apuntar a la posibilidad de su ya comentada actualización, es decir a una lectura de la filosofía de la cultura de Cassirer aplicada al debate actual.

3. El pensamiento mítico

Comencemos con una evaluación general. El pensamiento mítico en el sentido de Cassirer se puede caracterizar como una tendencia que no se puede determinar por el objeto *en tanto que objeto*, sino por su efecto sobre el Yo. Es decir, por una tendencia que está dada por la función expresiva, entendida como aquella función referente al signo que tiene como tema la relación efectiva entre el Yo y su mundo objetivo. La visión mítica del mundo conlleva por ende una apariencia de inmediatez. De hecho, es la función de expresión del signo una función mediadora y un aspecto en la constitución del objeto, no diferente de lo que sucede con las otras funciones del signo. Pero esta mediación no surge inmediatamente a la vista como es el caso para la función de significación ya que, después de todo, la ley constitutiva del pensamiento mítico radica en el principio de fusión y de concrescencia (*Konkreszenz*).[34] Todas las funciones del signo se dirigen a determinar la identidad de un objeto: la función de representación clasifica al objeto en un

[34] Esto quiere decir para Cassirer que en el pensamiento mítico no son determinables "[los] matices de significación y de valor que el conocimiento expresa en su concepto de objeto y en virtud de los cuales consigue separar estrictamente las distintas esferas de objetos y consigue trazar una línea divisoria entre el mundo de la «verdad» y el de la «apariencia»". En este sentido, las líneas claras de separación que son necesarias para "el pensamiento empírico-científico" son lo que lo separa de la conciencia mítica. Lo que en este último no está disponible es especialmente la "delimitación fija entre lo meramente «representado» y la percepción «real», entre deseo y cumplimiento, entre imagen y cosa" (Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Das mythische Denken", Hamburgo, Meiner, 2002, pp. 43-44 [FFSII 59-60]). *Cf.* también Bevc, Tobias, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft*, *op. cit.*, p. 70.

sistema conceptual, la función de significado lleva su origen y eficacia en la forma de la ley general, pero la función de expresión identifica provisionalmente al objeto con su efecto real y experimentado. Sobre esto se puede decir que la imagen del mundo mítica desarrolla sus propias formas de organización: concrescencia (*Konkreszenz*), coincidencia, contigüidad.

Hay en este sentido una lógica y una dinámica propia del pensamiento mítico que nos acompaña como fundamento para la orientación y la diferenciación de otras formas de pensamiento. Plümacher señala que aquí estamos tratando con algo más que una simple "mezcla de experiencia natural y confusa superstición".[35] El pensamiento mítico no pertenece tampoco a un ámbito definible de alguna manera por la pura intuición o la simple percepción. Además de que siempre es posible pensar también allí donde no contamos con una imagen científica del mundo.[36]

Esto es así no sólo para las sociedades que, según el punto de vista de Cassirer, viven en una "primitiva" imagen del mundo formada míticamente, sino que también vale para nuestra vida cotidiana ordinaria. Según Cassirer, "el mundo de nuestra experiencia inmediata", "contiene una multitud de rasgos que [...] sólo pueden designarse como míticos", con esto se refiere a "ese mundo en el cual todos noso-

---

35 Plümacher, Martina, "Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens" en Sandkühler, Hans Jörg y Pätzold, Detlev (comps.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003, p. 177. *Cf.* también Recki, Birgit, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlín, Akademie Verlag, 2004, p. 94.

36 *Cf.* Recki, Birgit, *Kultur als Praxis*, *op. cit.*, pp. 90-91, así como Recki, Birgit, *Cassirer: Grundwissen Philosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2013, pp. 58-59. Cassirer se ocupó del mito para –podemos agregar, siguiendo a Plümacher– "hacer ver más intensamente el contraste de esta forma de pensar con el pensamiento científico y el pensamiento común en culturas científicas" y para "agudizar" la visión del hecho de que "la formación de conceptos permanece abierta a diferentes caminos". Él quería "despertar el sentido de alteridad, que la familiaridad con los propios términos amenaza constantemente con sepultar". También este punto será detallado más adelante. *Cf.* Plümacher, Martina, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen*, *op. cit.*, p. 421).

tros vivimos cuando nos encontramos fuera de la esfera de la reflexión consciente crítico-científica [...]".[37]

En nuestra vida cotidiana no somos ni estamos racionalizados en un sentido instrumental (*zweckrationalisiert*) de forma transparente ni nos situamos permanentemente distanciados de una visión teórica del mundo. Pero es en este modo distanciado de contemplación que uno generalmente piensa lo que puede considerarse "racional". Así, las emociones, los afectos y con ello la visión mítica del mundo son desterrados al reino de lo irracional y se convierten en objeto de la psicología. Para la creencia en la racionalidad heredada de la Ilustración, la lógica mítica no forma parte del análisis filosófico del pensamiento ya que en éste no tienen lugar ni los afectos ni las emociones.

A partir de Cassirer queremos reconocerle al pensamiento mítico su propia lógica[38] y no descartarlo como un "otro de la razón". Y esto porque aún subsiste la necesidad de controlar la metamorfosis de nuestros afectos, nuestra relación directa y expresiva con la realidad, la necesidad de encontrar patrones explicativos holísticos para afrontar el miedo ante el rostro que el mundo nos muestra y darles un sentido a nuestras emociones.

Es por esto que vamos desarrollar, de entre la abundancia de rasgos míticos, tres aspectos principales que deben mostrar las correspondientes zonas de conexión con la retórica política articulada en las demandas nacionalistas y conservadoras: en primer lugar, la pacificación del espacio mítico, en segundo, el giro del "Yo" mítico hacia un "Tú" y, en tercer lugar, la clasificación del Yo en un todo de significado mítico. Ahora esbozaremos brevemente el segundo y el tercer aspecto para dedicarnos luego al primero con cierto detalle.

---

37 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 17 [FFSII 33].

38 *Cf.* Plümacher, Martina, "Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens", *op. cit.*, p. 178; Pedersen, Esther O., *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, p. 192.

El segundo de los aspectos es un aspecto comunicativo: el giro del Yo mítico hacia un Tú. Cassirer designa a la percepción expresiva también como relación con el Tú en tanto búsqueda en el mundo por parte del Yo de una respuesta, de un rostro vuelto hacia él: "Así como el conocimiento científico pugna por una jerarquía de leyes, por una supraordinación y subordinación sistemática de causas y efectos, el mito pugna por una jerarquía de fuerzas y de divinidades".[39]

Los dioses y los demonios son personificaciones de efectos reales mediante los cuales la realidad se le presenta al Yo del pensamiento mítico. No son simplemente responsables de los efectos que desatan, sino que son esos mismos efectos de acuerdo con el principio mítico de la identidad.[40] Es por esto que en términos retóricos lxs protagonistas, actorxs, y los sujetos pueden aparecer en el lugar de relaciones abstractas. Un ejemplo de esto es la afirmación extraída del programa partidario del AfD según la cual "la economía *quiere* a las mujeres como fuerza de trabajo", en un contexto en el que se sugiere la sospecha de manipulación de "la economía", que así "quiere" personalizar a las mujeres para volverlas disponibles como fuerza de trabajo en función de sus propios fines subjetivos.

A la inversa, los individuos no pueden aparecer inicialmente como contrapartes vivas, sino como componentes inescindibles de una fuerza actuante demonizada, por ejemplo, como una "ola" o como una "corriente". Como el pensamiento mítico siempre coexiste con otras formas de pensamiento y de percepción, las mismas personas se pueden percibir al mismo tiempo como individuos completamente normales *y* como elementos de

---

39 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 77 [FFSII 92].

40 Se refiere a la ya comentada tríada de *concrescencia*, *coincidencia* y *contigüidad*. Esto significa para Cassirer que: "Al comienzo de la actividad mitológica [...] se halla el *mimo*, y éste no tiene un sentido meramente «estético», meramente representativo. Un danzante, que aparece con la máscara de dios o demonio, no sólo imita al dios o demonio, sino que adopta su naturaleza, se transforma y se funde en él. Aquí no hay ninguna mera imagen, ninguna vacua representación; no hay nada meramente pensado, representado o «significado» que no sea al mismo tiempo algo real y activo" (*Ibíd.*, p. 279 [*Ibíd.* 293]).

fuerzas demoníacas o divinas.[41] No representa ninguna contradicción entonces para el Yo del pensamiento mítico percibir a un hombre individualmente como persona real –incluso como unx amigx– y pensarla, al mismo tiempo, como componente vivo de una amenaza. La contradicción real que aquí aparece en la relación práctica con estas presencias demoníacas (es decir, las mencionadas "olas" y "corrientes") y con los hombres reales e individuales puede ser, por así decirlo, "ocultada".

El tercer aspecto atañe a la clasificación del Yo en un todo significativo mítico. El pensamiento mítico tiende a asumir y buscar un contexto de significación para el Yo, área en la que también tiene lugar la fe en el destino que Cassirer, en *El mito del Estado,* señala como uno de los "conceptos mitológicos quizás más profundos".[42] Toda concepción de una totalidad que se relaciona activa y deliberadamente con el destino personal del individuo y le da sentido, tanto positiva como negativamente, pertenece a esta región del pensamiento mítico.

En una relación con el mundo pensada como racional y en la que "lo otro" –lo irracional– no puede aparecer como fundamentación, se desarrollan consecuentemente patrones de explicación que ofrecen siempre una totalidad cerrada racional, es decir, una totalidad de la causalidad cerrada ontológicamente, en la que cada evento se remonta causalmente a un origen claramente identificable. El destino no es otra cosa que este contexto del todo, que aparece simplemente con un nuevo traje en la forma de una omniabarcante causalidad.

Tales conceptos deberían permitirnos predecir el curso de la historia, construir la identidad de los individuos y los sucesos que les acaecen como narrativas que encuentran su significado y fundamentación fáctica

---

41 Cassirer formula esto de la siguiente manera: "En toda actividad mítica hay un momento en el cual se lleva a cabo una verdadera transustanciación, una transformación del sujeto de la actividad en el dios o demonio que representa. Esta característica fundamental puede encontrarse desde las más primitivas manifestaciones de la cosmovisión mágica hasta las más elevadas manifestaciones del espíritu religioso" (*Ibíd.*, p. 47 [*Ibíd.* 63]).

42 "Quizá no haya un concepto más arcaico, más profundo, más genéricamente mítico que el concepto de destino" (Cassirer, Ernst, "The Myth of the State", *op. cit.*, p. 217 [FP 305]).

en el contexto de este curso superior de la historia para, finalmente, poder "disolver explicativamente" (*wegerklären*) la muerte,[43] es decir, quitarle a la nada su sinsentido y con ello su terror. Con ello se refiere Cassirer a tesis como la de Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente*.[44] Esta obra característica de esas elaboraciones comúnmente categorizadas o criticadas como "teorías conspirativas", que fundamentan causal y unificadamente al pensamiento mítico y, no pocas veces, ofrecen incluso una narrativa monocausal que intenta predecir el futuro. En la retórica política, las estructuras conspirativas globales imaginadas como omnipotentes sólo ocurren en círculos extremos pero hay, sin embargo, una serie de variantes más débiles que también son capaces de relacionar eventos, conexiones e ideas en la forma de algún tipo de totalidad y clasificarlas en una especie de plan coherente para beneficio del Yo del pensamiento mítico.

De esa forma, tanto el propio Yo como la totalidad de conexiones de acontecimientos son llevados a una estructura narrativa y anecdótica que posibilita relaciones con sentido narrativo y permite encontrar ante cualquier duda una fundamentación para *todo*. En otras palabras, para el pensamiento mítico con su principio de coincidencia no hay azar, en el sentido de acontecimientos que no pueden explicarse más que por su carácter accidental. Allí donde las transiciones deben ser establecidas en una conexión narrativa y donde las fundamentaciones deben ser encontradas, la visión del mundo permanece poco profunda puesto que

> todo lo fenoménico en cuanto tal se concentra necesariamente en un solo plano. Aquí no hay distintos niveles de realidad, ningunos grados de certeza objetiva bien delimitados. La primera imagen de la realidad que surge de este modo carece, por así decirlo, de la dimensión de la profundidad, de la división de primero y segundo planos.[45]

---

43 "«No trates de explicarme la muerte», dice Aquiles a Odiseo en el Hades. […] Pero lo que el mito negaba y lo que «dejaba resuelto» era el hecho mismo de la muerte" (Cassirer, Ernst, *The Myth of The State*, Hamburgo, Meiner, 2007, p. 50 [MdE 63]).

44 *Cf.* Krois, John M., "Cassirer's Revision of the Enlightenment Project", *op. cit.*, p. 96.

45 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 44 [FFSII 59].

Así surgen, por ejemplo, patrones explicativos naturalistas y conductistas. Se trata en estos casos de puras proyecciones de espacios, es decir, funciones de múltiples dimensiones y sentidos proyectados sobre un único nivel bidimesional en el que es posible mapear procesos mecánicos. Así, la causalidad mecánica y objetiva de forma aislada es la que puede garantizar certeza objetiva en estos patrones explicativos. Aquí encontramos nuevamente el "marco de interpretación" del "racionalismo clásico" tal y como ya fue mencionado con Lakoff. Para ir directo al punto: así como lxs votantes son reducidxs a su subjetividad racional y sujetadxs a la norma, la realidad es reducida a una objetividad racionalmente comprensible y normada. En ambos casos simplemente se ignora una multiplicidad de factores efectivos y se reemplaza la procesualidad de la acción por un modelo estático, que no deja de pensarse según una imagen de la realidad clara, nítida y completamente sólida.

Pasemos ahora al primero de los aspectos mencionados para relacionarlo con el programa de la retórica nacionalista conservadora: el aspecto de la "pacificación" de la metáfora espacial. Recordemos aquí que, según Cassirer, toda estructura espacial en tanto que función depende de una función de sentido, es decir, que toda orientación en la realidad está metafóricamente entrelazada con la orientación en el espacio tridimensional y lo domina.[46] Por lo tanto, la idea de una "pacificación" se encuentra en Cassirer en relación con el carácter amenazante de un cosmos mítico determinado por una variedad incontrolable de transformaciones.

La visión mítica del mundo, así como la cosmovisión científica, apunta a la unidad cerrada. Pero "sin un orden fijo y sin transición", señala Cassirer, "[…] estos momentos se suceden sin orden fijo y sin conexión entre sí; imprevisiblemente cambian su «rostro» mitológico las diversas formas", y debido a esto, "pueden transformarse en su opuesto

46 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum" en ECW 17, p. 419.

las impresiones de lo acogedor, familiar, abrigador y protector: en lo inaccesible, sobrecogedor y tétrico".[47]

Así, las transformaciones del cosmos mítico deben ser limitadas para proteger la integridad del Yo. Esta idea de "delimitación" tiene en su raíz una metáfora espacial y cognoscitiva, pero que ya no se relaciona con las asociaciones de la metáfora del contenedor, sino que allí el campo metafórico va más allá, hasta enunciar en su trayecto diversas metáforas conceptuales referentes al resguardar y al definir espacios, que acarrean consigo conceptualmente la idea de visión general, de orden, de control y de calculabilidad. La estrecha conexión de estos conceptos se muestra, por ejemplo, en categorías gnoseológicas como la de "esquema". Con la esquematización, y la consiguiente sistematización, se trata de una representación visual de las relaciones entre los objetos del conocimiento unos con otros, mediante la cual estos son colocados en una organización espacial,[48] para que de ese modo se pueda instalar la comparabilidad y la mensurabilidad. El cuidado que se asocia con el "abrigar" (*Hegen*) contiene entonces un componente de control, de ordenamiento, de prueba.

En los ejemplos que ofrece Cassirer de visiones míticas del mundo, la "delimitación" ocurre primero a través de una organización espacial en un reino profano no controlado y en otro reino identificado con lo sagrado que debe ser protegido y que, en un sentido positivo o

---

47 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3: "Phänomenologie der Erkenntnis", Hamburgo, Meiner, 2002, pp. 101-102 [FFSIII 113]. Dicho de otra forma: "El mundo mítico [...] [es un] mundo dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes". Cassirer continúa: "La percepción mítica se haya impregnada siempre de estas cualidades emotivas" (Cassirer, Ernst, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Hamburgo, Meiner, 2006, p. 85 [AF 119]). *Cf.* también Recki, Birgit, *Cassirer, op. cit.*, p. 58. Además, como complemento al "motivo de la metamorfosis", *Cf.* Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 79 [FFSIII 91].

48 En *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) Cassirer muestra cómo fue implementado este esquematismo como forma de ordenamiento. Allí aparece como trasfondo el interés epistemológico en la transformación y el proceso con respecto a la relación categorial de cosa y atributo.

negativo, se convierte en tabú.[49] La delimitación no solo transforma esencialmente el ámbito en cuestión, sino que también lo sitúa constantemente en relación con el Yo del pensamiento mítico:

> Los límites que traza la conciencia mítica, y mediante los cuales organiza el mundo espacial y espiritualmente [...] [se basan] en la autolimitación del hombre como sujeto que quiere y actúa en su posición inmediata ante la realidad, en la edificación de ciertas *barreras* frente a esta realidad que sujetan sus sentimientos y su voluntad.[50]

En la retórica política, los lugares sagrados se pueden definir estableciendo un área de la realidad que debe ser protegida mediante una orientación cuasiespacial y metafórica. De este modo, ni la necesidad de protección ni la esencia que debe protegerse deben ser nuevamente fundamentadas, ya que lo esencial de este espacio se fundamenta, para el pensamiento mítico, de forma suficientemente lógica a partir de su concrescencia con aquellos valores a ser protegidos, que surgen precisamente en ese resguardo y esa protección y en relación a lo propio según el principio de identidad. Así, lo sagrado debe ser protegido según su esencia y su naturaleza integral. Tampoco se puede debatir seriamente por qué y en qué medida valdría la pena protegerlo: el lugar sagrado

49 Según Cassirer, la propia "articulación" de su espacio no da cuenta de la forma conceptual del mito puesto que aquella refuerza "la oscilación y la indeterminación de las apariencias sensibles de forma permanente en el pensamiento". Más bien, la forma espacial se obtiene "en la medida en que el pensamiento mítico lleva los opuestos específicos a la determinación espacial", lo que pertenece a lo "sagrado" y lo que pertenece a lo "profano". Así, Cassirer habla de una "razón y una pauta previa (*Urakzent*)" que distingue y domina "todas las apariencias particulares y las conexiones en la totalidad del espacio [...]" (Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 97). *Cf.* Graeser, Andreas, *Ernst Cassirer*, Munich, Beck, 1994, pp. 69-70.

50 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 100 [FFSII 118]. Aquí pueden traerse a colación las actuales reflexiones de Bauman con respecto a las "regiones urbanas no pobladas", sobre las que dice que "producen inevitablemente dos impulsos opuestos: por un lado, la mixofilia (una preferencia por entornos heterogéneos y diversos que permiten experiencias desconocidas e inexploradas y que, por lo tanto, prometen la felicidad de la aventura y el descubrimiento) y la mixofobia (el miedo a una proporción no controlable de lo desconocido, lo no domesticable, lo perturbador y lo dominable)" (Bauman, Zygmunt, "Die Welt in Panik", *op. cit.*, p. 45).

es por definición lo digno de protección. No puede ser especificado ni definido con mayor profundidad, ni su forma puede ser transformada.[51]

El intento de proteger lo autóctono de su conversión en su opuesto, ciertamente, no se limita a ningún grupo socioeconómico deficitario propenso a soluciones simplistas. Más bien, un posicionamiento tal, una determinación de lo autóctono tal, una tal protección de lo familiar, pertenecen al desarrollo de cada identidad humana, lo que nos muestra que el pensamiento mítico es un componente estructural de cada relación con el mundo. Pero esta necesidad de pacificación del cosmos mítico puede ser abordada de diferentes maneras. Así, como trópicos retóricos ofrecidos a estos fines pueden funcionar, por ejemplo, las expresiones "Nación", "Estado" y "pueblo", pero también las de "cultura" o "valores" en la medida en que asumen el carácter de un espacio a ser protegido. Otro ejemplo es el de la familia, en la medida en que aparece retóricamente como la "célula germinal", como un espacio de cuidado para el desarrollo de lxs vivxs y la constitución y transmisión de valores, que ya desde el siglo XVII fueron de la mano con la pequeña familia burguesa.

4. Mujer y Nación

Sería particularmente interesante analizar entonces la relación entre elementos del pensamiento mítico y las estrategias retóricas del AfD con respecto a su imagen de la mujer y a su comprensión de Ale-

[51] Bauman señala algunos aspectos de las opiniones de extrema-derecha como por ejemplo que los inmigrantes "corporizan el colapso del orden (lo que entendemos por «orden»: un estado en el que las relaciones entre causas y efectos son estables, comprensibles y predecibles, de modo que los que viven en ella saben cómo actuar); el colapso de un orden que ha perdido su poder vinculante". Los inmigrantes, continúa Bauman, "nos hacen ver y nos mantienen conscientes de aquello que queremos olvidar o desearíamos suprimir completamente: fuerzas ciertamente globales, distantes, aludidas ocasionalmente, pero nunca visibles, oscuras, misteriosas y no sencillas de imaginar, que son lo suficientemente poderosas como para afectar nuestras vidas e indiferentes totalmente a nuestras preferencias" (*Ibíd.*, pp. 47-48).

mania como Estado-Nación. Para esto no sólo debemos fijarnos en los puntos principales del programa partidario, sino que debemos elaborar un enfoque de sus temas recurrentes. Sin embargo, una expresión del programa partidario nos puede servir aquí de guía: "estamos abiertos al mundo, pero queremos ser y permanecer alemanes",[52] y arrojar luz sobre lo contenido en la ambigua expresión "valores a defender" que contiene tácitamente las ideas de pueblo, cultura, familia, identidad y una idea ya más explícita de "defensa". Aquí la amenaza es vista principalmente como un proceso de deformación, una "intrusión" en el espacio protegido que provoca una posterior transformación –a un nivel intelectual, cultural y corporal– de aquellos "valores a defender". Esta amenaza tiene dos dimensiones, una dimensión cuasi intensiva con la "generización" (*Genderisierung*) y una dimensión extensiva con la "islamización".

Como escribe Everhard Holtmann, afirmación que por lo demás coincide con definiciones de enciclopedia y manuales para términos como *Nación*, *nacionalismo*, *Estado nacional*: "el término nación [...] no está claramente definido porque se superpone con otros términos como el de Estado o pueblo".[53] No otra cosa se puede decir de la comprensión del AfD de la nación cuando dice querer proteger no solo "la dignidad humana, la familia con niños, nuestra cultura occidental y cristiana", sino también "la identidad histórico-cultural de nuestra nación y de una Alemania soberana como Estado nacional del pueblo alemán", así como "una convivencia pacífica y duradera entre los pueblos".[54] Con esto identifica al "pueblo alemán" y a Alemania como Estado-nación en una correspondiente "identidad histórico-cultural". Esto, obviamente y según la observación de Holtmann, no es así ya

---

52 Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm* [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.afd-reinickendorf.de/wp-content/uploads/Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf, Preámbulo, p. 1.

53 Holtmann, Everhard, *Politik-Lexikon*, Munich y Viena, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2000, p. 402.

54 Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm*, *op. cit.*, Preámbulo, p. 2.

que se trata nada más que de una opacidad terminológica. Lo que el AfD proclama más bien es algo no muy distinto a lo que Cassirer entiende por pensamiento mítico, ya que un "rasgo fundamental del modo mitológico de pensar" consiste en que "siempre que establece una doctrina determinada *relación* entre dos miembros, transforma esa relación en una relación de *identidad*". Las consecuencias "necesarias" de este modo de pensar son entonces la "coincidencia", "la «concrescencia» inmediata de los elementos a enlazar".[55]

Recién entonces pueden todos estos "valores a defender" ofrecérseles como cerrados a quienes lo defienden. Así, por ejemplo, si el AfD reconoce que "la gran diversidad de las distintas tradiciones culturales nacionales y regionales [...] define lo especial de nuestro continente", por eso mismo está "en contra, de que la UE se convierta en un Estado federal centralizado",[56] ya que "la idea de un gran Estado europeo significaría que los Estados individuales de la UE junto con sus pueblos perderían su soberanía nacional".[57] La supranacionalidad –*i.e.*, la Unión Europea como institución, que según su estructura se establece en todos sus Estados miembros, y siempre debe tener en cuenta los intereses que entran en conflicto– es equiparada con la pérdida de control. En la medida en que son "sólo las democracias nacionales creadas a partir de una historia dolorosa por sus naciones las que están en la

[55] Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 293 [FFSII 307].

[56] Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm*, *op. cit.*, Sección 2. El Euro y Europa, p. 10.

[57] *Ibíd.*, Sección 2. El Euro y Europa, 2.2. Devolución de competencias a los Estados nacionales, p. 11. Lewandowsky escribe lo siguiente sobre este punto: "Política europea para el AfD [...] es esencialmente política exterior [...]. Estrictamente hablando, la política nacional y la política europea pueden estar separadas una de la otra, ya que la Unión Europea es una entidad cuasi estatal, [...] de modo que Europa es tratada en el programa AfD como algo «exterior» al Estado alemán, y eso significa "no como un sistema en el que los Estados nacionales han vuelto parcialmente comunitarias sus competencias" (Lewandowsky, Marcel, "Die Verteidigung der Nation: Außen– und europapolitische Positionen der AfD im Spiegel des Rechtspopulismus" en Häusler, Alexander (comp.), *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Luxemburgo, Springer, 2016, p. 39).

situación de ofrecer a sus ciudadanos los espacios necesarios y deseados de identificación y protección"[58] es que solamente "Estados nacionales democráticos y pacíficos pueden constituir el fundamento de un orden mundial pacífico".[59]

La idea mítica de los "valores a defender", que coincide con la misma idea de un "espacio de identificación y protección", ha sido declarada en el programa del partido del AfD como indispensable "fundamento de un orden mundial pacífico". Se nos hacen aquí presentes otra vez las metáforas cognitivas que, sobre la base de categorías, entrelazan un espacio protegido y un orden controlado. Hacia el exterior la protección de la Nación es imprescindible para garantizar aquella base así como el orden general y, por ende, el control. En ninguna parte se habla de la protección de las personas, de los derechos o de los bienes, sino que se trata claramente del mismo espacio de valores a ser defendidos. De esta forma con el concepto de Nación se pretende hacer una delimitación entre lo exterior y lo interior de dos formas: por un lado, de forma literal mediante las fronteras estatales y, por el otro, mediante la clara diferenciación entre ciudadanos y no ciudadanos asentada en los documentos de identidad.

Para alcanzar el "objetivo" de una "Alemania soberana que garantiza la libertad y la seguridad de sus ciudadanos, promueve su prosperidad y contribuye a una Europa pacífica y próspera".[60] la nación también debe ser protegida hacia adentro. Así surge el discurso de un "soberano autóctono" que forma "un pequeño y poderoso grupo político dirigente entre los partidos" para "responder a la serie de errores de las últimas décadas".[61] "Se ha formado –continúa el programa– una clase política de políticos profesionales cuyos principales intereses son

58 *Ibíd.*, Sección 2. Euro y Europa, 2.2 Restituir competencias a los Estados nacionales, p. 11.

59 *Ibídem.*

60 *Ibíd.*, Sección 2. Euro y Europa, p. 10.

61 *Ibíd.*, Sección 1. Democracia y valores básicos, p. 3.

su poder, su estatus y su bienestar material [... y] solamente el pueblo de la República Federal de Alemania [está en condiciones de] terminar con este estado de ilegitimidad".[62]

El AfD presenta al actual Estado alemán como incapaz (por las razones indicadas anteriormente) de garantizar su *función de protección* y, por ende, como necesitado de ser reforzado.[63] Con esto se alude a ciertos fenómenos de política económica y gubernamental que se pueden ver cada vez con mayor claridad en los últimos años: la globalización acelerada, la monetización creciente y la desregulación de funciones otrora estatales. Estos representan especiales desafíos tanto colectivos como individuales en la medida en que no solamente tienden a unificar la política social con la política económica, sino también a traspasar la toma de decisiones de poder desde los agentes políticos locales hacia las empresas transnacionales.[64]

Esto encuentra confirmación en la recurrente visión del AfD que considera a la globalización como beneficiosa solamente para una elite en tanto que el pueblo –con el que se identifica– es el continuamente perjudicado por sus consecuencias. La percepción del contexto global (su simbolización expresiva) es la de una transformación rápida y amplia que se abstrae del control de los individuos aun cuando los afecta directamente. El AfD interpela a aquellos hartos de la sensación de cambio constante que idealizan una proyección del pasado. Nachtwey utiliza para esto el apropiado concepto de "retronormatividad" explicitado en la expresión de que "todo tiempo pasado fue mejor".[65] Esto provoca el miedo a que la competencia global también signifique

---

62 *Ibídem*.

63 *Cf.* Ackeret, Markus, "Zumutung für Deutschland" en *Neue Zürcher Zeitung* [en línea], 25/5/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.nzz.ch/meinung/umgang-mit-der-afd-zumutung-fuer-deutschland-ld.84731.

64 *Cf.* Stiglitz, Joseph, *Globalization and its Discontents*, Nueva York, Norton & Company, 2002.

65 Nachtwey, Oliver, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlín, Suhrkamp, 2016, p. 37.

que las estructuras locales y comunales –hablando en términos neoliberales– "deban encontrar respuestas" a la competencia mundial de productos para garantizar su consecuente "subsistencia en el mercado".

Según se proyecta, el Estado, entendido como una tenaza que mantiene unida a la nación, ha perdido vigor y los medios necesarios para la restauración de esa supuesta fortaleza los otorgaría el propio AfD. En este sentido se requiere en nombre de la necesidad de la autoconservación nacional la instauración de un nacionalismo autoritario así como de un proteccionismo económico, es decir, se requieren "medidas de protección externa", pero sin que exista aquí una reflexión más compleja sobre las estructuras neoliberales y globalizadoras. Es así que incluso la política del AfD a menudo es criticada por "neoliberal" debido a su llamado a una menor regulación del mercado y su rechazo al impuesto sobre la herencia, cosa que no es sorprendente dado que el partido surgió originariamente como un partido conservador y liberal en cuestiones económicas.

A la pregunta de quién o qué es lo que aquí debería estar protegido se sugiere apuntar a la integridad de la identidad nacional, es decir, se debe proteger a la Nación, aquello sagrado que fue constituido a lo largo de una "historia dolorosa", de ese modo, todo lo demás encontrará su propio rumbo por simple deducción analítica de la constitución del lugar sagrado. Sin embargo, de acuerdo con el AfD, deben constituirse "hacia adentro" otros "esfuerzos defensivos" para este propósito, como el de la protección de la familia núcleo: "Nuevamente debería ser digno de esfuerzo formar un matrimonio, educar a los hijos y, en lo posible, pasar mucho tiempo con ellos".[66] Con esto se apunta contra el "*gender mainstreaming* y contra el excesivo énfasis en la individualidad" que ha socavado "a la familia como una unidad social fundamental".[67] Esta "unidad fundamental" y "dadora de valor" es un eco de ese

66 Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm*, *op. cit.*, Sección 6. Familia y niños, 6.1 Alegato por la familia tradicional como modelo, p. 27.

67 *Ibídem*.

"fundamento" del "orden mundial" del que hablamos anteriormente, es decir, de la nación. Esta representa una unidad fundamental para medir el orden, así como el metro, el kilogramo o el segundo son patrones básicos de medida. En este punto se constata una relación de identidad entre el Yo y aquella esencia a proteger, que permite que un espacio a defender como "el pueblo" o "la Nación" se transforme en una "especie" (*Gattung*).

"Tampoco el género –escribe Cassirer en relación al uso de este concepto en el pensamiento mítico– guarda con todo lo que implica como especie o individuo una relación en la cual el género, como universal, determinara lógicamente lo particular, sino que está directamente presente, vive y opera en lo particular".[68] Por lo tanto, la protección de la especie implica entonces la protección del individuo en el que "vive y actúa". A esto apunta en última instancia la protección de la familia nuclear que, desde esta perspectiva, está amenazada por la generización (*Genderisierung*), el feminismo y sobre todo por la *individualización* (*Individualisierung*). Así es como se lee la ya comentada cita: "el *gender mainstreaming* y el énfasis general en la individualidad que han [socavado] la familia como unidad social fundamental".[69] Es en relación con esto que, como mencionamos previamente, se habla de que la "economía" quiere a la "mujer como fuerza de trabajo". Según el AfD, como se verá, "un feminismo mal entendido valora a la mujer unilateralmente sólo según su vida laboral pero no a aquellas mujeres que «sólo» son madres y amas de casa" y quienes "muy a menudo reciben menos reconocimiento y son discriminadas financieramente".[70] En otros lugares se refiere también a que "la abolición de las identidades de género" o que la "supresión de los roles naturales de gé-

68 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 79 [FFSII 94].

69 Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm*, *op. cit.*, Sección 6. Familia y niños, 6.1 Alegato por la familia tradicional como modelo, p. 27.

70 *Ibídem*.

nero"[71] lleva directamente a una disminución de la tasa de natalidad en Alemania. Este "*gender mainstreaming*", alimentado por un "feminismo mal entendido", confirma la unión de la amenaza interna con la externa en la medida en que se dirige a la liberación de las mujeres de un modelo de roles esencialista *y* está impulsado desde la Unión Europea. Si el ser humano individual es idéntico con su especie y, por lo tanto, también de alguna manera concrescente (*konkreszent*) con su Estado, su Nación, su pueblo y su cultura, y si además existe una unidad protegida como la familia en la que crece este ser vivo y en él la cultura, el pueblo, el Estado y la nación, entonces no es necesario ahondar más en el papel de la mujer ya que éste se deduce de la idea de familia, está contenida en ésta.

La "protección del matrimonio y la familia"[72] es un derecho fundamental que también incluye la "demanda" de la madre por "protección y cuidado de la comunidad". Si bien aquí no se habla de esa "unidad social básica dadora de valor" el AfD puede interpretarla fácilmente sobre la base de la historia de la familia nuclear y la imagen de la madre. Entonces, con la cuestión problemática de si la mujer tiene que estar disponible para el mercado de trabajo, tal y como lo "desea" la economía, o de si debe ser "solamente" madre y ama de casa, hoy poco "reconocida" y "financieramente menospreciada", no se considera la imagen de la mujer, sino solamente la imagen de la *madre*. El reconocimiento experimentado por la madre ha sido durante casi tres siglos el de una instancia que, por su instinto natural y femenino, sabe mejor lo que es bueno para el niño y sostiene el cuidado en el ámbito privado, debido a su naturaleza, de la educación y del desarrollo de todos en el hogar. El rol de la imagen de la mujer como imagen de la madre en la constitución de la familia nuclear burguesa está bien

---

[71] Höcke, Björn, "Die 10 Thesen für den Freistaat Thüringen" en *Alternative für Deutschland* [en línea], 14/09/2014. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.alternativefuer.de/die-10-thesen-fuer-den-freistaat-thueringen/. *Cf.* Siri, Jasmin, "Geschlechterpolitische Positionen der Partei Alternative für Deutschland" en Häusler, Alexander (comp.), *Die Alternative für Deutschland*, *op. cit.*, p. 75.

[72] Artículo 6 de la Constitución de la República Federal de Alemania.

documentado en la historia cultural:[73] Barbara Vinken, por ejemplo, escribe que "al menos desde 1800, la madre tiene una función eminentemente política":

> [...] ella es una, si no la más decisiva y positiva fuerza política [...]. En ella las promesas religiosas de salvación se vuelven mundanas. Su relación con sus hijos encarna el vínculo entre el Estado y los ciudadanos. [...] Ella sigue solamente la voz de su naturaleza.[74]

Éste es el papel de la madre como guardiana intuitiva de la moral, la educación y el desarrollo del hogar. Entonces, como madre, la mujer adquiere un doble significado: como un recipiente delicado a cuidar, en un nivel literalmente físico, que debe ser protegido de contaminación y de toda intrusión proyectada debido a que contiene, potencial o actualmente, al niño; y, al mismo tiempo, ella misma como instancia protectora que cuida y protege los valores de la familia y con esto la esencia de la especie, en tanto que ser consciente y espiritual y debido a su rol natural.

En resumen, podemos decir que las "medidas de protección externas" se refieren más a una "demarcación" del espacio mítico, tanto literalmente mediante el aseguramiento de la soberanía de un territorio a costa de restringir derechos humanos, como metafóricamente mediante una clara distinción entre lo propio o lo que debe ser defendido y el exterior o lo que es potencialmente amenazante. Las "medidas de protección interna" por el contrario apuntan a los aspectos del "cuidar" y del "conservar". Aquí, la amenaza no es concebida en la forma de un exterior espacial, sino como lo esencialmente extraño que irrumpe al interior de los valores a defender y que los perturba, amenaza y aleja de su crecimiento orgánico; por esto las metamorfosis que deben ser aquí controladas incumben a las personas mismas.

---

73 *Cf.* Badinter, Elisabeth, *Die Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, Munich, Piper, 1981.

74 Vinken, Barbara, *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Munich, Piper, 2001, pp. 308-309.

5. Conclusión

¿Acaso no todas las formas de política están determinadas por la retórica? Sin lugar a dudas. Como se ha visto todo tipo de relaciones entre los partidos y sus votantes potenciales, entre lxs actorxs políticxs y sus posibles partidarixs, se conforma mediante un desarrollo común de significados que determina el marco para la percepción del Yo y del mundo. La escala de estos significados es movediza y sus posiciones son altamente disputadas. ¿Qué papel específico juega entonces la concepción de pensamiento mítico de Cassirer en este contexto?

La fuerza particular del pensamiento mítico radica en que permite el desarrollo y la comprensión de relaciones que no afectan a la representación objetiva ni a las estructuras complejas, sino directamente al mismo sujeto. Una estrategia política se vuelve pérfida cuando, al nivel del pensamiento mítico, promete una interpretación del mundo que simplifica y hace desaparecer estructuras más complejas y posicionan al principio de identificación como determinante. Esto no se limita solamente a su forma más pura en el mito producido técnicamente de la propaganda nacional-socialista, tal y como lo estudió Cassirer, ya que con elementos de este tipo de mitificación, como afirma Lakoff, desde hace mucho se realizaron contenidos comerciales de marketing y, con esto, los intentos de beneficio político-partidarios. Pero además, y más específicamente, se trata aquí también de encubrir las estructuras más complejas de la realidad fingiendo que pueden ser reemplazadas por la simple coincidencia, el cierre unitario de aquello que auténticamente pertenecería al propio grupo, de transformarlas mediante un retorno a un estado natural que no sería otra cosa que una identidad verdadera y auténtica. Pero la forma en la que esto es logrado queda necesariamente en un espacio vacío que puede ser ocupado con la experiencia de todos y cada uno de los individuos.

Hemos realizado aquí una especificación de una variante del pensamiento mítico según Cassirer, como es la de la delimitación y la protección de los "lugares sagrados" y de los espacios internos como re-

cipientes en los que la verdadera esencia es protegida. Con esto hemos mostrado cómo un partido político utiliza esta lógica de la concrescencia (*Konkreszenz*) entre género, esencia y nación, construye refugios, reinos de realidad protegidos que prometen proporcionar orientación y defensa ante, en palabras de Cassirer, "lo inaccesible, sobrecogedor y tétrico".[75] La delimitación del espacio según el modelo del "lugar sagrado" combina así tres niveles: el desarrollo protector hacia adentro, la seguridad ante los extraños hacia afuera y la crítica a las instancias supranacionales que buscan socavar la soberanía de esta protección.

El gesto del AfD afirma constantemente que aquí existe una seguridad en las decisiones, una certeza con respecto a las actitudes y posicionamiento políticos. Esto bien concuerda con la proyección alegremente emprendida de la llamada "retronormatividad", con ese "todo tiempo pasado fue mejor", que se retrotrae a un Estado más fuerte, a un discurso más libre, a un rol natural, a un tiempo y lugar pretendido por la visión conservadora nacionalista del mundo. No se trata, entonces, solamente de un análisis de la retórica política en general, se trata aquí también de un tipo específico de marketing político consistente en una promesa de certeza y seguridad, de desarrollo natural y de identidad totalitaria e incuestionable. Es también una promesa de quietud, de no desarrollo, de no modificación, de no tener que esforzarse por la libertad o por una buena vida. Pero ninguna forma de emancipación, en el sentido ilustrado clásico de la conquista de una mayor libertad para los individuos que Cassirer quería enriquecer y complementar más allá de los límites racionales mediante su filosofía de las formas simbólicas, es decir, la posibilidad del volver-a-sí-mismo en el desarrollo como individuo viviente y responsable, está incluida en esta promesa.

Traducción del alemán de
GUSTAVO ROBLES

---

75 Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 101-102 [FFSIII 113].

CAPÍTULO 11

Pablo Ríos Flores

MITO, ARTE Y POLÍTICA: EL IMAGINARIO DEL VOLCÁN Y LA *SELBSTBILDUNG* EN ERNST CASSIRER

CAPÍTULO 11

MITO, ARTE Y POLÍTICA: EL IMAGINARIO DEL *VOLCÁN* Y LA *SELBSTBILDUNG* EN ERNST CASSIRER

Pablo Ríos Flores

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I. Introducción

En su obra *El mito del Estado* de 1945, y a 12 años de su exilio de Alemania tras el ascenso al poder del nazismo, Ernst Cassirer convoca al imaginario *volcánico* para analizar el resurgimiento del *mito* y su fuerza configuradora en la vida social y política de entreguerras.

> [En épocas más avanzadas] la organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en periodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. [...] Pero en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un *volcán*. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones.[1]

La figura del volcán sirve entonces como representación mitopoiética del retorno del mito en la época moderna, al tiempo que traza un particular imaginario de los poderes desencadenados en el mundo social y político de entonces.

En su novela *El volcán* de 1939, Klaus Mann había representado el ascenso del fascismo y la experiencia consecuente del exilio en la Europa de entreguerras, como la apertura de un volcán. En la voz de los personajes de la novela, el fascismo se presentaba como ese gigantesco cadáver que exhala sus mentiras e infamias,

[1] MdE 330-331; énfasis mío.

que contamina el aire y lo hace irrespirable, expulsando a los hombres que deben marcharse para no sucumbir por asfixia. Es la apertura del infierno, una maldición, sostiene un ángel, uno de los personajes de la novela de Mann.[2] El Mal corrompe el mundo de los hombres, afirma el personaje, es resistente y adopta distintas formas, como un hongo que prolifera y puede hacer que la creación entera apeste.[3] En la novela de Mann, las metáforas demonológicas se conjugan con el imaginario volcánico: el horror se extiende a la velocidad de las llamas, Europa se incendia, la exhalación pestilente del cráter del volcán, de esa boca infernal, ciega los ojos, paraliza los miembros, asfixia los pulmones.[4]

El volcán se convierte entonces en una representación de lo *sublime*. Como símbolo de lo inconmensurable, lo desmesurado, lo carente de límites y de estructura, lo sublime representa la experiencia de algo inquietante y ambiguo, que atrae y aleja, seduce y repele.[5] Sin embargo, para la conciencia moderna el desafío de lo desmesurado e infinito parece actuar como un gimnasio de fortalecimiento del "sí mismo",[6] pues a través del desafío que éste propone la invita a imaginar la pendiente para superar su condición. Lo sublime, ligado a "*limis*" o "*limus*", expresa "la elevación alcanzada de manera indirecta y diagonal".[7] Como sostiene Cassirer, con referencia a lo sublime en la concepción estética moderna:

---

2 *Cf.* Mann, Klaus, *El volcán*, trad. Isabel García Adánez, Barcelona, Edhasa, 2003, pp. 664, 667-668.

3 *Cf. Ibíd.*, p. 658.

4 *Cf. Ibíd.*, pp. 608-609.

5 *Cf.* Bodei, Remo, *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*, trad. María Condor, Madrid, Siruela, 2011, pp. 23-24. Sobre el fascismo como un "campo magnético", *Cf.* Burrin, Philippe, "La France dans le champ magnétique des fascismes" en *Le Débat*, Vol. 32, 1984-1985, pp. 52-71.

6 *Cf. Ibíd.*, p. 33.

7 *Cf. Ibíd.*, p. 25.

> El hecho de que no sucumbamos a lo enorme, sino que nos afirmemos frente a ello, y que nos conduzca a una elevación de todas nuestras fuerzas, he aquí lo que se manifiesta en el fenómeno de lo sublime [...:] no [lo] siente el yo como aniquilamiento sino como una especie de exaltación y liberación; porque en este sentimiento de lo infinito, que se le descubre, se le comunica una nueva experiencia de su propia infinitud.[8]

En la época moderna, el lugar privilegiado para esta experiencia de "autoformación" o "autoconfiguración" (*Selbstbildung*)[9] en lo sublime será el de la *naturaleza.* Como afirma Bodei: "el intento de construirse a sí mismo poniéndose ya no directamente frente a Dios a través de la oración y del éxtasis, sino agonísticamente frente a la naturaleza indómita y salvaje, con el fin de reflejarse en ella y verse intelectual y moralmente superior".[10] Ya el propio Schiller, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, había considerado a la educación en lo sublime como un elemento decisivo de la *Bildung*, indispensable en el plano ético para forjar al "yo más noble" del

8 FI 360.

9 La noción de *Selbstbildung*, tal como es analizada por Koselleck, evoca el carácter reflexivo, procesual y dinámico del modo de "autocomprensión" del existente (*Cf.* Koselleck, Reinhart, *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2012, pp. 52, 54-55). Este concepto se conjuga con el moderno significado de la historia como espacio de acción diacrónica que "se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente [...] y que a la vez son conscientes de estos procesos" (*Ibíd.*, p. 55). Tal *reflexividad histórica* o "historización de la historia" confluye con la noción de autonomía. De igual modo, la *Selbstbildung* porta el significado de un proceso *liberador* pues adquiere en su campo semántico una función emancipadora en tanto se percibe como contraria a una determinación por una autoridad externa, esto es, un estado de *alienación* que retrocede en la medida en que avanza la "comprensión de sí" (*Ibíd.*, pp. 62, 66). En este caso, la palabra *Bildung* (del verbo *bilden*) alude a un significado activo de crear y dar forma como lo hace un alfarero, en oposición a otro significado más bien pasivo de carácter teológico y místico, "formar la imagen de Dios en uno mismo, transformarse (*umbilden*) para participar de Dios" (*Ibíd.*, pp. 55-56). Asimismo, la *Bildung* contiene en su seno el concepto de *imagen* (*Bild*). La concepción de un *formarse* (*bilden*) a través de la *imagen* reenvía al papel de la *imaginación* en la autoformación, y a los posibles modos de relación configurativa abiertos por ella. *Cf. Ibíd.*, pp. 49-93.

10 Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 23.

individuo.[11] La naturaleza sublime se presenta como el espejo para la *comprensión de sí* del hombre y de su *libertad*, al tiempo que como proyección simbólica de su propio poder y destino.[12]

Si bien los análisis de Cassirer tienen como trasfondo ineludible la experiencia del nazismo en Alemania, su remisión al volcán sublime se enmarca dentro de una reflexión global sobre el retorno del mito en la vida política moderna. Al mismo tiempo, esta reflexión invita a pensar el modo de resistencia autoconfigurativa propuesta por Cassirer frente al resurgimiento del mito, trazando así su propio imaginario material.[13] El presente artículo tiene como objetivo analizar la referencia

---

11 *Cf. Ibíd.*, p. 48. En "Sobre lo sublime", Schiller afirma: "Mientras el hombre sólo fue esclavo de la necesidad física, [...] la naturaleza incomprensible sólo pudo recordarle las limitaciones de su imaginación, y la naturaleza destructora sólo su impotencia física [...] Pero apenas la libre contemplación le abre lugar contra la ciega presión de las fuerzas de la naturaleza [...] empiezan a su alrededor las feroces masas naturales a hablar a su corazón un lenguaje completamente distinto; y lo relativamente grande fuera de él es el espejo en el cual descubre lo absolutamente grande en sí mismo. Intrépido y con escalofriante placer se acerca ahora a estas fantasmagorías creadas por su imaginación, y emplea deliberadamente toda la fuerza de tal poder, para representar lo sensiblemente infinito, experimentando tanto más vivamente la preeminencia de sus ideas sobre lo más alto que pueda producir la sensibilidad, aun cuando este poder quede vencido en la tentativa" (Schiller, Friedrich, "Sobre lo sublime" en *Lo sublime*, trad. Alfred Dornheim, Madrid, Casimiro, 2017, pp. 81-82).

12 Sostiene Bodei: "en lo sublime se hallan tanto el reconocimiento de la pertenencia del individuo al todo de la naturaleza como el impulso de soltarse de un abrazo en el que se arriesga a que lo triture. Lo sublime se dirige a la parte espiritualmente más noble del hombre, fortalecida y «elevada» precisamente por extraer *salus ex inimicis*, salvación de lo que promete envilecerlo y destruirlo" (Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 36).

13 En su fenomenología material, Gastón Bachelard advierte sobre el "dinamismo moral" de los elementos o cómo las imágenes de elevación preparan la dinámica de una vida moral (*Cf.* Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños,* trad. Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1980, pp. 80-81, 176). Comprender la dinámica de la liberación, sostiene, implica comprometerse con las imágenes que la animan (*Cf. Ibíd.*, p. 324). Y afirma: "Es preciso que seamos masa imaginaria para sentirnos autores autónomos de nuestro devenir. Nada mejor para esto que tomar conciencia de ese poder íntimo que nos permite cambiar de masa imaginaria y convertirnos, imaginativamente en la materia que conviene al devenir de nuestra duración presente. [...] Damos así una sustancia a nuestra duración" (*Ibíd.*, p. 318). En tal sentido, resulta imprescindible acompañar los caminos de esa *materia imaginaria* "que se cristaliza o que se sublima, que cae o que asciende, que se enriquece o se aligera, que se recoge o que se exalta" (*Ibíd.*, p. 319) y que determina la valoración o estimación imaginaria del sí mismo en el proceso de la *autoformación*.

cassireriana al *volcán sublime*, como el significado que adquiere dicha remisión dentro de la concepción de Cassirer de la *configuración de sí* del hombre en el ámbito social y político.

II. El volcán sublime y el mito

En el último capítulo de *El mito del Estado*, el imaginario del elemento sublime se presenta bajo el símbolo del volcán. En referencia a la experiencia europea de entreguerras, Cassirer sostiene: "En política se vive siempre sobre un volcán".[14] La representación del volcán reviste especial interés por su dinamismo imaginario: por su elevación se asimila a la verticalidad de la montaña, pero por su cráter se abre el abismo elemental "de una repentina amenaza que ha permanecido latente [...] de un poder destructor intermitente [...] que da lugar a catástrofes colectivas".[15] En tanto poder desmesurado que parece superar toda fuerza humana, lo sublime volcánico abriga, sin embargo, su propia topología e invita a una particular resistencia autoconfigurativa.

Para explicar la confluencia entre mito y técnica en la nueva organización política moderna, Cassirer apela a la figuración mitopoiética de la *profundidad* volcánica. El mito subyace a la organización racional de las fuerzas políticas y sociales, a las formas más avanzadas de la cultura. La perspectiva constructiva de la metáfora del suelo cultural no se configura aquí como la realización de la densidad de la roca y la indisolubilidad del fundamento,[16] sino como una edificación que reposa y lucha contra la profundidad indomeñable de la configuración mítica. La fuerza activa del mito bajo la superficie de la cultura, en el imaginario volcánico, convoca a las metáforas del equilibrio inestable: lo dormido,

---

14 MdE 331.

15 Bodei, Remo, *op. cit.*, p. 99.

16 *Cf.* Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1992, p. 81.

lo latente, lo "cargado", lo imprevisible.[17] En este último caso, la especificidad del volcán está contenido en su tiempo, en su ritmo irregular pero iterativo, esto es, hecho a la vez de imprevisión, pues amenaza con desencadenarse súbitamente, pero también de previsión, en tanto que fenómeno que se repite y dispone a la prevención.[18] Cassirer sostiene: "Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones".[19]

Las imágenes de esta frágil permanencia se conjugan, al mismo tiempo, con la acechanza de un peligro sostenido. La violencia latente del volcán recuerda el riesgo siempre presente del estallido de las fuerzas elementales, esto es, de lo que es dominado provisoriamente, pero puede *desencadenarse.* No es casual que representaciones del mal acompañen a este imaginario volcánico, pues recuerdan simbólicamente las fuerzas demoníacas provisoriamente amarradas. Afirma Cassirer: "el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos".[20] Las profundidades volcánicas del mito y su amenaza latente son personificadas aquí por una voluntad *demoníaca* liberada tras una larga espera, cuando los diques de contención de la vida cultural se tornan impotentes para dominar el impulso de la fuerza reprimida y ésta prevalece y se emancipa.

---

17 *Cf.* Tufano, Antonella, "Les paysages volcaniques vésubiens: un laboratoire des notions de risque, vulnérabilité, résilience" en *VertigO. La revue électronique en sciences de l'environnement*, Vol. 16, N° 3, 2016, DOI: https://doi.org/10.4000/vertigo.18204.
En *El amante del volcán*, Susan Sontag refiere a este imaginario del volcán: "Algo inerte que se agita de vez en cuando [...] Una amenaza constante [...] El gigante soñoliento que despierta [...] lo inexorable [...] Un aspecto de la catástrofe: aquello había sucedido. Quién hubiera esperado semejante cosa [...] Otro aspecto. Único por ahora: lo que ha sucedido una vez, puede volver a suceder" (Sontag, Susan, *El amante del volcán*, trad. Marta Pessarrodona, Madrid, Alfaguara, 1995, pp. 15-16, 18).

18 *Cf.* Tufano, Antonella, *op. cit.*

19 MdE 331.

20 *Ibídem.*

Empero, a la personificación de la voluntad demoníaca, Cassirer superpone la representación mitológica de Marduk y Tiamat para ilustrar el lugar del mito como figuración del mal en la cultura. Con ella construye su propio imaginario geológico de las profundidades volcánicas del mito, de la permanencia de su fuerza contenida y su relación con las demás formas culturales. En la mitología babilónica, recuerda Cassirer, el dios supremo Marduk logra vencer y subyugar a la serpiente Tiamat y a los otros dragones de la tiniebla.[21] Pero "con los miembros de la monstruosa Tiamat formó el mundo y le dio a éste su forma y su orden [...] el orden cósmico surgió del caos primitivo, y se mantendrá por el resto de los tiempos".[22] Y continúa:

> El mundo de la cultura humana puede describirse con las palabras de esta leyenda babilónica. No pudo surgir sino hasta que se combatió y se dominó la tiniebla del mito. Pero los monstruos míticos no quedaron completamente destruidos. Fueron utilizados para la creación de un nuevo universo, y en éste perviven todavía.[23]

La pervivencia del mito en las profundidades de la cultura, impide toda pretensión de eliminar definitivamente el peligro de su fuerza elemental.[24] En un análisis que aúna el imaginario volcánico y la violencia demoníaca, Cassirer se refiere a las fuerzas míticas reprimidas y sojuzgadas por fuerzas intelectuales, éticas y artísticas que, al perder su energía, pueden ser derrotadas y permitir que el caos se presente nuevamente, que el pensamiento mítico pueda empezar "a erguirse y a

21 *Cf. Ibíd.* 352.

22 *Ibídem.*

23 *Ibídem.*

24 En el segundo volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer crítica a la epistemología del positivismo, afirmando que "el conocimiento no llega a dominar el mito con sólo expulsarlo simplemente fuera de sus dominios. Por el contrario, el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia. Mientras esta tarea no sea llevada a cabo, resulta que la lucha que el conocimiento teorético creyó haber librado victoriosamente volverá siempre a *desencadenarse*. El conocimiento vuelve a encontrar en su seno al enemigo que creía haber derrotado definitivamente" en FFSII 13 (énfasis mío).

inundar toda la vida social y cultural del hombre".[25]

El imaginario volcánico y su violencia desatada se expresan, asimismo, a través de la representación de fuerzas físicas y configuraciones emocionales. Las súbitas convulsiones y erupciones se producen bajo un efecto *catártico* en el que la montaña *descarga* el material elemental en ebullición. Pero este contenido inflamable sólo puede crecer y nutrirse en condiciones que permitan liberar sus energías. Las condiciones de posguerra habían preparado, sostiene Cassirer, el "suelo apropiado para que crecieran y se nutrieran abundantemente los mitos políticos".[26] Como en la vieja teoría neptunista sobre la "fermentación" volcánica de Saint-Pierre, los depósitos fermentan en las cuencas de las montañas y liberan su poder energético.[27] En la ambigua metaforología de la fermentación, entre salud y enfermedad, preservación y putrefacción, se monta la representación volcánica y los efectos de sus fuerzas liberadas.

Pero la descarga energética se conjuga, al mismo tiempo, con las posibilidades figurativas de las emociones míticas. La atmósfera emotiva que

25 MdE 352.

26 *Ibíd.* 328. Desde el rearme mental que, según Cassirer, tuvo como consecuencia necesaria el rearme militar (*Ibíd.* 334), hasta las precarias condiciones económicas de posguerra en las que, según advertía Gustav Stresemann frente a un excesivo optimismo por la recuperación económica de Alemania a fines de los años veinte, era como "bailar sobre un volcán" (*Cf.* Kershaw, Ian, *Descenso a los infiernos. Europa, 1914-1949*, trad. Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2016, p. 216), fueron creadas las condiciones propicias para el crecimiento y auge de los mitos políticos. En "Judaísmo y los mitos políticos modernos", Cassirer cuestiona, sin embargo, la lectura meramente "económica" del nuevo fenómeno por parte de los líderes socialistas, con su "sobrio y empírico modo de pensar sobre las «cuestiones de hecho»" (JMPM 405), quienes "estaban convencidos de que la economía es el móvil esencial de la vida política y la solución de todos los problemas sociales" (*Ibídem*). Cassirer sostiene que si bien "las condiciones económicas tuvieron una amplia incidencia en el desarrollo y raudo crecimiento del movimiento nacionalsocialista" (*Ibídem*), las causas más profundas e influyentes del resurgimiento de la fuerza mítica debían buscarse en otros campos que escapaban a los ojos de estos "devotos marxistas", que "no alcanzaron a ver la peligrosa fuerza explosiva contenida en el mito político" (*Ibídem*).

27 *Cf.* Ashburn Miller, Mary, "Mountain, Become a Volcano: The Image of the Volcano in the Rhetoric of the French Revolution" en *French Historical Studies*, Vol. 32, N° 4, 2009, pp. 561-562.

rodea y envuelve al mito, sostiene Cassirer, está cargada de sentimientos y pasiones violentas.[28] Como todos los estados afectivos, éstas no son puramente secundarias y derivadas[29] sino que se hallan integradas a la vida psíquica y social del hombre. Ellas se hallan conectadas con los símbolos que la cultura configura y con las distintas formas de su configuración. En este último caso, sin embargo, la profundidad de la atmósfera emotiva mítica se destaca por la forma de violencia de sus sentimientos y pasiones desatadas: su *descarga* eruptiva arrastra consigo y disuelve las otras formas culturales. "El río de fuego, después de consumirlo todo a su paso, se convertirá en un río de piedra negra".[30] En la nueva técnica de los mitos políticos modernos, sostiene Cassirer, "la palabra mágica tiene la precedencia sobre la palabra semántica [...] [palabras] destinadas a producir ciertos efectos y a estimular determinadas emociones",[31] arrastrando a su paso toda función alternativa del lenguaje o de la expresión. Sólo unos años antes, Cassirer recordaba la distinción entre la función emotiva del lenguaje, frente al lenguaje proposicional que descubre un mundo "objetivo", analizada por el neurólogo inglés Jackson, con una metáfora volcánica: "En el lenguaje emocional tenemos un mero estallido de sentimientos; tenemos, por así decirlo, una erupción volcánica de estados subjetivos de la mente".[32]

---

28 *Cf.* MdE 335.

29 *Cf. Ibíd.* 34.

30 Sontag, Susan, *op. cit.*, p. 17.

31 MdE 334-335.

32 Cassirer, Ernst, "Language and Art I" en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, p. 149. Ello no significa que el lenguaje emotivo, inescindible en el discurso ordinario del lenguaje proposicional, quede reducido a formas *míticas* de expresión. El arte, sostiene Cassirer, convoca también a las emociones más profundas (*Cf. Ibíd.*, p. 163). Pero la experiencia estética implica un quiebre de la emoción *volcánica* propia de la configuración mítica. La emoción artística es una "emoción creativa", esto es, no supone un abandono al torrente de las pasiones como ante una fuerza inexorable, sino que supone un estado activo en el sentir capaz de obtener una distancia respecto de la tempestad y torbellino de las pasiones (*Cf. Ibídem*). Sobre este punto volveremos más adelante al analizar la distinción de Cassirer entre la forma de expresión mítica y estética, como así también su concepción del valor educativo del arte.

III. El volcán sublime y la época moderna

No obstante, el uso de la figuración mitopoiética del volcán en las reflexiones de Cassirer sobre la relación entre mito y técnica en la nueva organización política moderna, está signado por un implícito "como si". La vida política y social es representada *como si* reposara sobre un volcán: el peligro del mito. Pues éste, como toda forma de la cultura, es una forma simbólica y no una fuerza allende a la configuración de la conciencia. Como sostiene Cassirer, sirviéndose de la metáfora volcánica: "En todas nuestras teorías acerca del mito nos referimos a él como una actividad primitiva.[33] Lo consideramos como un salvaje y exuberante torrente que surge de una ignota profundidad".[34] Pero Cassirer recuerda inmediatamente la autoconciencia configurante de esta forma elemental de la vida política moderna:

> En la política moderna ese torrente se ha visto encauzado y canalizado. Se ha regulado y organizado, ajustándose a necesidades y a fines políticos concretos. Lo que formalmente aparecía como un proceso inconsciente e ingobernable fue sometido a una severa disciplina. Fue puesto bajo control y adiestrado para la obediencia y el orden. Los mitos fueron puestos al servicio de la voz de mando de los líderes políticos. Podían ser fabricados a voluntad y se convirtieron en un artificio manufacturado en el gran laboratorio de la política. El siglo veinte es un siglo tecnológico. Ha inventado una nueva técnica del mito y esta invención se mostró decisiva en la victoria final del partido nacionalsocialista en Alemania.[35]

[33] Cassirer se opone a la concepción del *mito* como una forma "primitiva", ya sea como una fuerza irracional, un estadío superado de humanidad (su infancia previa a la madurez), una patología psicológica o un error lógico, una "enfermedad del lenguaje". Sobre la crítica de Cassirer a algunas teorías filosóficas y antropológicas sobre el mito, *Cf.* FFSII 17-48.

[34] JMPM 392-393.

[35] *Ibíd.* 393. El volcán es también un despliegue de pirotecnia sin parangón, afirma uno de los personajes de la novela *El volcán* de Klaus Mann, un gran *espectáculo* infernal. El fenómeno volcánico se prepara, la catástrofe se organiza, la técnica triunfante crea la pintoresca función apocalíptica: la preparación de la "guerra total" no sólo en el terreno económico, político y militar, sino también moral y psicológico para alcanzar la regresión a la barbarie (*Cf.* Mann, Klaus, *op. cit.*, pp. 580-582).

El mito no representa una fuerza natural o sobrenatural sino una modalidad de configuración del mundo cultural. Indagar las profundidades del mito es *tomar conciencia* de su particular forma configurante, lo que implica una distancia reflexiva capaz de enfrentarse a sus poderes elementales.

Cassirer se preocupa en destacar el carácter *autopoiético* de este movimiento reflexivo. Con ello destaca la particularidad del acercamiento contemporáneo al mito. La remisión a las profundidades míticas se efectúa, en primera instancia, bajo un presupuesto legado por la tradición moderna: "el principio viquiano según el cual ningún ser conoce y penetra verdaderamente sino aquello que él mismo *crea*".[36] Empero, este movimiento reflexivo autopoiético es, para Cassirer, la forma en la que el hombre se comprende a sí mismo en la producción y actividad cultural no sólo en un sentido meramente teórico sino también práctico. En un movimiento dialéctico de autocomprensión, el hombre crea y se configura a sí mismo, es decir, configura su forma de vida. En este sentido, el pensador alemán destaca la responsabilidad propia de este movimiento reflexivo.

Ahora bien, a diferencia de la ciencia de la cultura mediante la cual Cassirer intenta comprender la configuración mítica, haciéndose responsable de sus peligros potenciales, la nueva técnica del mito político moderno intenta crear las condiciones para la reactivación de sus fuerzas elementales. En este marco, Cassirer debe, por un lado, hacer explícitos los métodos de manufacturación de los mitos, "del rearme mental producido por los mitos políticos";[37] y por el otro, dar cuenta del modo en que esta técnica está destinada a olvidar sus condiciones de producción, esto es, a manifestarse como una fuerza allende a la configuración de la conciencia y como un modo reificado de responsabilidad suprapersonal. Para enfrentarse a ello, Cassirer devuelve la metáfora volcánica y su fuerza imaginaria al ámbito

[36] LCC 19.

[37] MdE 334.

de la *poiesis* teórico-práctica. Sobre este presupuesto se edifica su análisis de la peligrosidad cultural del volcán sublime.

En relación con la nueva técnica política moderna, Cassirer se refiere al efecto *catalítico* que favoreció la irrupción y poder del mito. Describe en términos técnico-científicos el dominio sobre el elemento que apresura las reacciones y provoca su completo efecto.[38] Como en un laboratorio en el que se prueba y ensaya con la potencia reactiva de los materiales y se controlan los tiempos, la nueva técnica del mito transforma el volcán en un recipiente de experimentación humana. El desplazamiento y desacralización del carácter mítico de las fuerzas volcánicas hacia una técnica de sus poderes elementales había tenido su desarrollo progresivo en la cultura moderna. En los siglos XVII y XVIII, con el predominio de la experiencia empírica en la exploración de la naturaleza, las descripciones de la erupción que habían tomado recurso previamente a explicaciones sobrenaturales parecen debilitarse delante de las demostraciones en laboratorio de la reproductibilidad del fenómeno volcánico.[39] El dominio y previsión de su fuerza desencadenada otorgaba capacidad de experimentación y predecibilidad, poder sobre los medios y sobre el tiempo.

Cassirer destaca, por otro lado, cómo la técnica política moderna es capaz de fabricar climas emotivos y experimentar con los afectos, cómo puede producir la agitación de las pasiones humanas.[40] Aquí el volcán se transforma en emblema de la pasión. Los maestros de este arte son conscientes de crear, sostiene Cassirer, una atmósfera capaz de regular las erupciones afectivas, de dominar la producción y desencadenamiento de las pasiones elementales. Y, sin embargo, ya el pensamiento moderno había educado a los hombres en la pedagogía de la *poiesis* eruptiva. El teatro italiano había sabido explotar, del siglo XVI al XVIII, el poder técnico de las erupciones volcánicas. La máquina-volcán se

---

38 *Cf. Ibíd.* 327.

39 *Cf.* Tufano, Antonella, *op. cit.*

40 MdE 336.

había transformado en objeto de una nueva técnica escénica, un dispositivo para eventos festivos y representaciones dramáticas.[41] Como recurso teatral acompañaba una cosmología mecanicista en la que se exhibía una domesticación del prodigio, la demostración pirotécnica de un artificio.[42] Al mismo tiempo, la asociación con la fragua de Vulcano en algunas representaciones teatrales en la que Júpiter encendía el volcán tenía el efecto de sustituir el fuego infernal por una destreza pirotécnica.[43] "El acto del dios incendiario y liberador confirma la sumisión del gigante y los elementos a la justicia divina y terrenal".[44] La cultura moderna forjaba también en el teatro de las máquinas, la conciencia de sus posibilidades técnico-poiéticas de la erupción volcánica.[45]

Sin embargo, la exhibición de la maquinaria y el artificio del teatro, como el dominio técnico-científico de la época moderna, no conjuraban plenamente la atmósfera elemental del volcán, quien traía nuevamente a escena la potencialidad de los poderes desencadenados. La representación científica del volcán no se desprendía completamente de sus posibilidades *expresivas* entre el arte y el mito.

El arte y la ciencia confluían por aquella época en los recitados de los volcanistas y los grabados que contribuían a crear

41 *Cf.* Lavocat, Françoise, "Un «nuovo, e meraviglioso et horribile soggetto». Le volcan dans l'opéra-ballet et le théâtre à machines" en: Sylvos, Françoise y Bosquet, Marie-Françoise (dirs.), *L'imaginaire du volcan*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005 [en línea]. Consultado el 15/12/2018. URL: https://books.openedition.org/pur/30840?lang=es.

42 *Ibídem.* Como afirma Sontag: "lo podemos considerar un gran espectáculo pirotécnico. Es sólo una cuestión de medios. Una vista lo bastante amplia. Hay maravillas hechas sólo para la admiración a distancia [...] A una distancia segura, es el espectáculo definitivo, tan instructivo como emocionante" (Sontag, Susan, *op. cit.*, p. 16).

43 *Cf.* Lavocat, Françoise, *op. cit.*

44 *Ibídem.*

45 La torsión del poder del mito por la fuerza técnico-poiética en el imaginario volcánico puede verse reflejada en *La fragua de Vulcano* de Bassano (1585), quien acudía a este mito como una apología tanto del herrero como del pintor, de las artes mecánicas como de las artes plásticas, en el marco del paulatino desplazamiento de los poderes sobrenaturales por el conocimiento técnico del hombre.

una primera *artialización* (*artialisation*) *científica* del volcán, en los que se incorporaban temas no sólo sobre la Naturaleza sino también sobre la Providencia.[46] En estas representaciones pronto se unían la explicación natural y la justificación moral, el desastre y la justicia, las fuerzas desencadenadas y el problema del mal. La metáfora volcánica portaba así un riesgo latente: la impregnación en el ámbito moral de las viejas concepciones metafísicas.

En aquella época, un fenómeno tectónico había dinamizado el imaginario filosófico de la catástrofe haciendo visible la tensión entre las fuerzas naturales y las explicaciones morales. En *Filosofía de la Ilustración* (1932) y *Kant y Rousseau* (1939), Cassirer recuerda la disputa entre Voltaire y Rousseau tras el terremoto en Lisboa de 1755, en el que la catástrofe daría pronto lugar a un debate sobre la presencia del mal en el mundo y, en particular, sobre el problema de la teodicea. El desencadenamiento de las fuerzas de la naturaleza (la tierra, el fuego, el agua)[47] y la devastación de la ciudad, conducen a la crítica de Voltaire contra la concepción leibniziana del "mejor de los mundos posibles" y de la providencia divina, difundida en aquella época por Pope en su *Ensayo sobre el hombre.*[48] En su poema didáctico, Voltaire exclamaba:

Filósofos equivocados que exclaman: "todo está bien"

---

46 *Cf.* Tufano, Antonella, *op. cit.*

47 El 1 de noviembre de 1755, en el día de Todos los Santos, la ciudad de Lisboa fue asolada por un terremoto. Al movimiento sísmico, que produjo una masa de polvo que cubrió y oscureció el cielo, le sucedió un gran incendio en varios puntos de la ciudad, que no acabaría completamente sino hasta una semana más tarde. Este incendio destruyó el área central de las ciudad y parte de las colinas adyacentes, y trajo la mayor cantidad de daños materiales. Unas horas después del terremoto, las aguas del río crecieron y tres grandes olas impactaron en tierra firme, generando nuevos daños. *Cf.* Peñalta Catalán, Rocío, "Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755" en *Revista de Filología Románica*, Vol. 16, 2009, pp. 187-188, 192-193. La catástrofe pronto convocó a la exégesis de pensadores, filósofos, teólogos y científicos, comprometidos en darle un sentido a la devastación, en el marco de la compleja relación entre la naturaleza y la moralidad.

48 KR 202.

> Acudid, contemplad esas espantosas ruinas,
> Esos restos, esos jirones, esas desventuradas cenizas, [...]
> Dios tiene la cadena en su mano y no está encadenado en absoluto.
> Por su bienhechora elección todo está determinado.
> Él es libre, es justo, no es implacable. ¿Por qué sufrimos entonces bajo un señor tan equitativo?[49]

Frente a la crítica de Voltaire, recuerda Cassirer, Rousseau se erige en defensor de la providencia.[50] Contra la trágica desesperanza que se transforma pronto en desesperación, Rousseau afirma: "El poema de Pope dulcifica mis males y me incita a la paciencia, el vuestro agría mis penas, me azuza al murmullo y, despojándome de todo, salvo una vacilante esperanza, me condena a la desesperación".[51] El filósofo ginebrino reconoce –sostiene Cassirer– que su optimismo es fruto de un sentimiento y no puede defenderlo con argumentos lógicos.[52] El mismo sentimiento abrigaba Kant en 1756 en su descripción del terremoto en Lisboa: "«incluso los terribles instrumentos que afligen al género humano, como temblores terrestres, furiosos maremotos y volcanes en erupción, hacen pensar al hombre», dado que «han sido implantados por Dios en la naturaleza como una recta consecuencia de leyes inmu-

---

[49] Citado en *Ibíd.* 203-204.

[50] *Cf. Ibíd.* 203. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau afirma que si bien las catástrofes naturales –como los terremotos o las erupciones volcánicas– se producían completamente al azar, estaban inextricablemente vinculadas al desarrollo de la civilización humana (*Cf.* Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, p. 566). Estos "accidentes felices", afirma, habrían jugado un papel crucial en el progreso de la humanidad ya que muchas comunidades habían sido producto de estas catástrofes. Asimismo, la erupción volcánica había enseñado al hombre primitivo el valor creativo del fuego (*Ibíd.*, pp. 566-567). En este último caso, sin embargo, el volcán adquiere un carácter sublime que abriga una pedagogía para la *poiesis* humana: "la circunstancia extraordinaria de algún volcán que, al vomitar materia metálica fundida, habría dado a los observadores la idea de imitar esta operación de la naturaleza" (Rousseau, Jean-Jacques, "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres" en *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* trad. Leticia Halperin Donghi, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 335-336).

[51] Citado en KR 204.

[52] *Cf. Ibíd.* 204.

tables»".[53] Pero el filósofo *crítico* Kant, prosigue Cassirer, ya no podría defender argumentos semejantes, y en su opúsculo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea* (1791) sostiene que "si la razón especulativa se erige en defensora de Dios, entonces traspasa todos los límites que se le han fijado".[54] Sin embargo, la posibilidad de escapar del callejón sin salida al problema de la teodicea, sin recaer en el pesimismo y la desesperación o en un ingenuo optimismo, llegaría de la propia mano de Rousseau y Kant.

En su obra de 1932, "El problema Jean-Jacques Rousseau", Cassirer destaca la resolución del filósofo ginebrino al problema de la teodicea. En contraposición al pesimismo teológico de la naturaleza caída (del pecado original) o al egoísmo innato, como así también al optimismo de la simpatía natural, Rousseau habría sustraído el problema de la teodicea "a la metafísica, para colocarlo en el centro de la ética y la política".[55] El mal social no es una carga que pesa sobre el hombre como un destino, sino como la gravedad de una tarea: "la sociedad ha infligido a la humanidad heridas muy profundas, pero también es la única que puede y debe sanar esas heridas. Ella carga en lo sucesivo con el peso de la responsabilidad".[56] En su análisis sobre el terremoto en Lisboa, Rousseau introduce la noción de *responsabilidad* como réplica al pesimismo coetáneo pues –afirma– la forma de la ciudad de Lisboa y su densidad, como el modo de su distribución, son causas de la mor-

---

53 Citado en *Ibíd.* 204-205. En 1756 Kant publica tres breves artículos en los que revisa distintas teorías sobre las causas de los terremotos y las consecuencias derivadas del movimiento sísmico de 1755. En sus reflexiones recupera algunas explicaciones sobre el aspecto *beneficioso* de los terremotos, frente a un posible juicio unívoco respecto del carácter plenamente perjudicial del fenómeno natural: por ejemplo, el surgimiento de baños y manantiales calientes, la liberación de sustancias que favorecen a la vegetación, el aspecto higiénico y purificador de algunos vapores sulfurosos que emanan del suelo, o la posibilidad de que el fuego subterráneo que causa los terremotos permita mantener un ambiente cálido en el planeta que favorece el desarrollo de la vida. *Cf.* Peñalta Catalán, Rocío, *op. cit.*, p. 196.

54 Citado en KR 206.

55 PJR 96.

56 *Ibídem.*

talidad que aumentan los efectos del cataclismo natural, así como el comportamiento individual (las personas que vuelven a su casa para buscar sus bienes) sólo agrava el resultado en vidas humanas.[57]

Las fuerzas desencadenadas de la catástrofe sísmica como símbolo del retorno demoníaco o la presencia del mal no debían disolver la distinción entre el ámbito natural y el mundo social y político. La fuerza abrasadora de las viejas teorías metafísicas amenazaba con arrastrar y consumir a su paso la separación entre el estado de naturaleza y el Estado civil, entre el ámbito del ser y del deber ser. La concepción rousseauniana de la responsabilidad humana, según la perspectiva de Cassirer, se transformaba en la antesala de la filosofía práctica kantiana y su defensa del ideal de autonomía: "En lugar de esta inmersión en el ser de lo absoluto tenemos el despliegue completo de las energías formadoras que el yo lleva adentro. Sólo a partir de ellas se puede esperar una solución inmanente, una solución que no desplace al espíritu más allá de sus propias fronteras".[58] La reflexión sobre la catástrofe natural y el poder del elemento sublime se convertía así en una pedagogía del carácter autopoiético de la *Selbstbildung*. La integración de los peligros potenciales de la naturaleza a través de la construcción conjunta de un paisaje hecho de ciencia, arte y filosofía, formaba parte de la conjuración del poder externo de las fuerzas naturales en función del papel central de la responsabilidad humana.[59]

---

57 Citado en Tufano, Antonella, *op. cit.* En este sentido, Levinas afirma respecto de la conciencia *moderna*: "Incluso los más ingenuos saben, después de Hegel, que en el espacio donde vivimos nada es ya natural. Todo aquello que nos satisface y todo los que nos arrebata la vida procede de nuestros semejantes, de su voluntad, bondadosa o malvada, que desencadena los desastres, bien por negligencia bien por imprevisión. La certeza de que [...] en todo ello hay un responsable y se tiene derecho a acusar y juzgar... tal vez sea esto la civilización: un mundo que tiene un sentido [...] De tal manera que al ceder la física el paso a la política, se nos invita a trabajar por un mundo mejor, a crear un mundo transformable y humano" (Levinas, Emmanuel, "Sobre el espíritu de Ginebra" en *Los imprevistos de la historia*, trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 154-155).

58 FI 174.

59 *Cf.* Tufano, Antonella, *op. cit.*

Pero Cassirer recuerda que la filosofía del pensador ginebrino se había encauzado, sin embargo, por caminos alternativos que atentaban contra el carácter liberador de su propuesta moral y política. El *movimiento* del pensamiento de Rousseau, con su fuerza y pasión, sostiene Cassirer, "es capaz de subyugarnos en todo momento y siempre nos arrastra consigo".[60] Su *dinamismo* del pensar, del sentimiento y la pasión, que se opone al modo *estático* del siglo, afirma, "continúa hechizándonos".[61] Pero ese impulso debe comprenderse en su justo sentido:

> No se trata de emancipar al individuo en el sentido de liberarlo de la forma y del orden de la comunidad, sino se trata de encontrar una forma de comunidad que proteja a la persona de cada individuo con la fuerza globalmente unida del vínculo estatal, de suerte que cada individuo, al asociarse con todos los demás, sólo se obedezca a sí mismo en esa asociación.[62]

El retorno a la naturaleza del romanticismo, en cambio, se transformaba en emblema de una convocatoria al desencadenamiento de las pasiones elementales y su propio ideal de libertad. La fuerza lírica rousseauniana, como en *La nueva Eloísa*, que hace "aparecer cualquier sensación y pasión humanas como envueltas en la atmósfera de una pura impresión natural", parece mostrar a un hombre que ya no es un simple espectador *frente* a la naturaleza, sino un ser inmerso y agitado por sus propios ritmos.[63] La nueva época del "sentimentalismo" invoca a Rousseau en su defensa de la fuerza del sentimiento y el abandono a él.[64] El filósofo ginebrino deviene, bajo esta perspectiva, en un defensor de la ilimitada libertad de la

---

60 PJR 50.

61 *Ibíd.* 51.

62 *Ibíd.* 72.

63 *Ibíd.* 106.

64 Cassirer sostiene que Rousseau "fue consciente de la fuerza del sentimiento demasiado pronto como para poder abandonarse a ella sin resistencia alguna" (*Ibíd.* 115). A esta fuerza pasiva, prosigue, interpone otra a la que confía la guía y *configuración* interna de la vida: la *espontaneidad* de la voluntad libre (*Cf. Ibíd.* 133). Es esta determinación moral frente al sentimiento natural, sostiene Cassirer, el que conectaría a Rousseau con Lessing y Kant (*Cf. Ibíd.* 117).

pasión y del "derecho del corazón", contra el peso y las cargas de la sociedad.[65] A fines del siglo XVIII, la naturaleza emotiva volcánica deviene un símbolo del poder del mito.

IV. El volcán revolucionario

"Montaña, conviértete en un volcán"[66]

En las antiguas teorías volcánicas la catástrofe producida por la erupción era compensada, se afirmaba, con el beneficio de sus efectos secundarios: a la devastación del fenómeno eruptivo seguía el provecho para los suelos fertilizados por la lava. En el poder desencadenado del volcán confluían entonces la violencia destructora y la regeneración.[67] Algunas historias naturales del siglo XVIII presentaban la erupción volcánica como un evento potencialmente constructivo y purificador a pesar de sus capacidades destructivas. Pronto este sistema natural creaba su propio paisaje imaginario: la de una Naturaleza sabia y su Providencia capaz de restaurar el suelo estéril. Las profundidades dormidas del volcán lejos de encadenar los poderes elementales del mal, preparaban el fermento de una masa eruptiva benéfica. Sus fuerzas desatadas devenían portadoras de una promesa de salvación. A fines del siglo XVIII este imaginario del volcán reaparece en la retórica política de la Revolución Francesa, en la valoración de la destrucción con sus consecuencias purgativas y restauradoras.[68]

65 *Cf. Ibíd.* 52, 68.

66 Palabras de Pierre Gaspard Chaumette en la Convención Nacional del 5 de septiembre de 1793, en la que desafía al Comité de Seguridad Pública a abrazar la pasión y la violencia del momento revolucionario, apelando a un ejército revolucionario del pueblo. Su llamado a la "Montaña" se refiere al apodo dado a los jacobinos por su posición elevada de asiento cerca de las vigas del salón (citado en *Cf.* Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, p. 570).

67 *Cf.* Tufano, Antonella, *op. cit.*

68 *Cf.* Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, pp. 556, 558, 560.

Si en los primeros años de la Revolución, tal como sostiene Ashburn Miller, el volcán simboliza el potencial de la fuerza desenfrenada y la destrucción, en el periodo que comienza con el llamado al terror aquél se convierte en un símbolo positivo de la transformación revolucionaria, de la pasión patriótica y de la virtud republicana. La metáfora volcánica infunde su imaginario salvífico en la violencia del periodo revolucionario, y las ciencias naturales aportan un medio para imaginar y explicar la Revolución. La fuerza desatada con su fervor y destrucción deviene una demostración de la justicia de la naturaleza que aniquila la monarquía en un momento único, aterrador y glorioso. La lava es la pasión ardiente que destruirá a los enemigos de la Revolución, por el amor del bien público y la ira contra los traidores. Ella tiene un efecto catártico pues, siguiendo el imaginario de la fermentación volcánica, purga y expulsa de sus entrañas las exhalaciones mefíticas y contagiosas que emergen de las profundidades de los pantanos y que angustian a la república. Es por su connotación natural, inevitable, el signo de un fatalismo irresistible.[69]

El lenguaje volcánico infunde su poder simbólico sobre el ámbito de la autoridad, la justicia y la virtud política. La montaña sagrada y su erupción de fuego se transforman en un símbolo de cambio constructivo y purgativo cuando el terror se convierte en un concepto positivo y regenerador. Pero este imaginario no sólo inspira un "como si" entre el lenguaje de la naturaleza y la retórica revolucionaria, sino que disuelve simultáneamente la distinción entre el ámbito natural y político. El mito revolucionario de las fuerzas desencadenadas se presenta como la realización de una Providencia divina y natural. En el uso de la imagen del volcán de la retórica revolucionaria, afirma Ashburn Miller, prevalecía la teoría vulcanista de la erupción volcánica. Los volcanes representan aquello que contiene su propio calor y fuego, un combustible interno que los vuelve un símbolo, primero, de peligro y de amenaza y, luego, de pasión y venganza.[70]

69 *Cf. Ibíd.*, pp. 556-558, 571, 577, 585.

70 *Cf. Ibíd.*, pp. 558-559, 567.

Las derivas del fuego volcánico habían encendido los fervores del pensamiento revolucionario conservador alemán más de un siglo después en la denominada "comunidad de fuego". La retórica del peligro y el pensamiento temerario propio de la "ideología de la guerra" o de las "ideas del 14" se conjugaba con un llamado a la pasión del combate y la participación en el *Volk*, como a la venganza contra la traición al pueblo alemán por parte de la *Zivilisation* encarnada en la República.[71] El fuego[72] se transforma en un emblema purgativo y restaurador, el símbolo de la destrucción de la *Gesellschaft* y el renacimiento de la Alemania auténtica. Ello no anulaba, sin embargo, la conciencia de una planificación de los plazos y de los medios para controlar la erupción, del momento preciso de producir el efecto catalítico.[73] En un artículo publicado en *Der Angriff*, a sólo unos años del ascenso del nazismo al poder, Goebbels se refería a esa revolución del alma que fuese capaz de crear en el caos formas nuevas surgidas del suelo:[74]

> Pero lo más difícil es como un lobo furioso ponerse la piel de cordero, colocarse la máscara del hombre vulgar, ser un ciudadano más entre los ciudadanos cuando por dentro arde un volcán, cuando

---

71 *Cf.* Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2003.

72 Como recuerda George Mosse, la llama y el fuego ocupan un lugar destacado en el culto nacionalsocialista, en su configuración mística del *Volk* alemán: "la idea de renacimiento eterno y, con ella, la de crecimiento y desarrollo continuos. La llama erguida simbolizaba la luz sobre las tinieblas, el sol frente a la noche [...] sol generador de vida que daba a los hombres fuerza y vitalidad. Para los nazis significaba «purificación», simbolizaba la comunidad fraterna y servía para recordar el «eterno proceso vital» a los miembros del partido" (Mosse, George, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en la Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, trad. Jesús Cuéllar Menezo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 61).

73 Traverso sostiene que en la *guerra civil europea* (tal como el historiador italiano define la situación de Europa entre 1914-1945), la violencia *caliente* y apasionada que se desencadena bajo la forma de transgresión, esa "efervescencia colectiva" que "se convierte en sacrificio del combatiente e inmolación del enemigo", se une con la *violencia* fría y "distante", con la tecnología de las sociedades industriales y la racionalidad administrativa. *Cf.* Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Buenos Aires, Prometeo, 2009, pp. 88, 95, 97.

74 *Ibíd.*, p. 226.

día tras día y hora tras hora te persigue el diablo y quisieras a veces estallar en un insensato aullido de rabia por odio y sed de venganza. Pero eso también debe ser aprendido [...] Prueba de espíritu revolucionario no es solamente el pegar, sino el pegar en el momento justo. [...] Pero desatando pasiones volcánicas, despertando arrebatos de ira, poniendo multitudes en la marcha, organizando el odio y la desesperación, con cálculos fríos, con medios legales, por así decirlo, que distinguen al revolucionario (*Revolutionär*) del "revolucionario" (*Revoluzzer*)[75] [...]

También la revolución ha de ser organizada. Si la revolución no significa otra cosa que la irrupción de una nueva postura anímica con contenidos espirituales y políticos de dirección distinta, y cuando el revolucionario está convencido interiormente en forma tan inconmovible de la validez y necesidad de esta irrupción que de ser necesario estará dispuesto a sacrificar por ello su vida, entonces también encontrará medios y caminos para poner en marcha prácticamente esta irrupción. Las revoluciones tienen su característica en estos contenidos mismos, nunca en sus métodos. Las posibilidades de realización son mutables. Inmutable solamente ha de quedar lo que debe ser realizado.[76]

---

75 "*Revoluzzer*" es utilizada aquí como una expresión despectiva del término "*Revolutionär*".

76 Fragmento de "Warten können", artículo publicado originalmente en el semanario *Der Angriff*, órgano oficial de la Seccional Berlín del NSDAP, el 18 de febrero de 1929. El texto en alemán dice: "*Am schwersten aber ist es, als reißender Wolf den Schafspelz umzulegen, die Maske des Biedermannes aufzusetzen, Bürger unter Bürgern zu sein, wenn innen ein Vulkan brennt, wenn einen Tag um Tag und Stunde um Stunde der Teufel verfolgt und man manchmal in einem sinnlosen Wutgeheul aufbrüllen möchte vor Hass und Rachedurst. Aber auch das soll gelernt werden. Ein Revolutionär muss alles können. Beweis für revolutionäre Gesinnung ist nicht allein das Schlagen, sondern das Schlagen zur rechten Zeit.* [...] *Aber vulkanische Leidenschaften entfesseln, Zornesausbrüche wecken, Menschenmassen in Marsch setzen, Hass und Verzweiflung organisieren, mit eiskalter Berechnung, sozusagen mit legalen Mitteln, das unterscheidet den Revolutionär vom Revoluzzer.* [...] / *Auch die Revolution will organisiert sein. Wenn Revolution nichts anderes bedeutet als Durchbruch einer neuen seelischen Haltung mit anders gerichteten geistigen und politischen Inhalten, und wenn der Revolutionär von der Richtigkeit und Notwendigkeit dieses Durchbruchs innerlich so unerschütterbar überzeugt ist, dass er notfalls sein Leben darum zu opfern bereit wäre, dann wird er auch Mittel und Wege finden, diesen Durchbruch praktisch in Marsch zu setzen. Revolutionen haben ihr entscheidendes Merkmal in diesen Inhalten selbst, niemals in ihren Methoden. Durchführungsmöglichkeiten sind wandelbar. Unwandelbar muss nur bleiben, was durchgeführt werden soll*".

Pero en el corazón del imaginario volcánico propio del pensamiento revolucionario conservador podían sobrevivir, al mismo tiempo, las viejas metáforas contrarrevolucionarias que advertían sobre los problemas ocultos y los males latentes:[77] la lava subterránea, que esperaba estallar y destruir al pueblo, era una camarilla secreta de conspiradores internacionales.[78] La revolución de derechas luchaba, más de un siglo más tarde, contra el fermento judeo-bolchevique que amenaza con pervertir la pasión ígnea del pueblo alemán. En esta dialéctica purgativa y salvacionista, entre la paranoia y el fervor revolucionario, se configura una de las derivas míticas del imaginario divino y natural del volcán sublime.

Pero el imaginario volcánico y su erupción restauradora legaban también sus metáforas en la memoria de la Revolución de Octubre. El volcán inspira vigilancia y advertencia, ya no en la connotación de lo destructivo y aterrador, sino en el de la espera y preparación para su erupción benéfica. El imaginario volcánico reaparece en la atención a

---

77 Bachelard analiza la doble valoración del fuego y de su dinamismo imaginario, que puede oscilar entre la bondad y la maldad, el amor y el odio, el tutelaje y la venganza. *Cf.* Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, trad. Ramón Redondo, Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 18.

78 *Cf.* Ashburn Miller, Mary, *op. cit.*, p. 567. La lucha antifascista, obligada a actuar en la clandestinidad, se apropiaba asimismo del lenguaje del *Underground*, transformando el imaginario del abajo como zona peligrosa, en espacio liberador de resistencia política. *Cf.* Renaud, Terence, "Going Underground" en *Aeon* [En línea], 14/05/2017. Consultado el 30/10/2018. URL: https://aeon.co/essays/the-strange-political-history-of-the-underground.
En su novela *El volcán*, Klaus Mann amplía las metáforas volcánicas para dar cuenta de la compleja y diversa experiencia de los exiliados por el fascismo. Ante el cráter abierto se reflejan los diferentes modos del devenir volcánico. Para algunos, el abismo que se abre es aquel de la incertidumbre: la fugaz chispa de ira en los ojos y el raudal de lágrimas en el que se desvanece todo (*Cf.* Mann, Klaus, *op. cit.*, pp. 82-83, 292); el odio que quiere volverse violencia, destrucción de todo (*Cf. Ibíd.*, p. 106); la tensión y el peso en el pecho que sólo la droga, o incluso la muerte, pueden descargar (*Cf. Ibíd.*, p. 115); la desesperación por el aislamiento tras la catástrofe, y la necesidad de reintegrar el curso de la vida cotidiana (*Cf. Ibíd.*, pp. 576-577). Pero ese abismo es para otros, también, la oportunidad del nacimiento de una nueva comunidad. Como en una casa en llamas, afirma un personaje de la novela, las diferencias se olvidan y se produce una nueva cordialidad ante la amenaza (*Cf. Ibíd.*, p. 23), en una resignificación de la "comunidad de fuego" por parte de los exiliados.

los momentos críticos y a los impulsos internos de la Revolución Rusa, conjugado con el lenguaje de la experticia técnica: la importancia del momento que precede al "punto de ebullición", la preparación y maduración de la crisis, su fermentación, en "la calma que precede a la tormenta", la necesidad de una dosis de calor o energía revolucionaria en el acto de la insurrección, un efecto catalítico, que "desencadene" las fuerzas liberadoras.[79] La conciencia del carácter poiético de las propias metáforas revolucionarias no anulaba, sin embargo, la pedagogía de una fuerza que trasciende los instrumentos y las tácticas humanas y que produciría inevitablemente su erupción.[80] La preocupación por la técnica de la insurrección, esto es, de los plazos y los medios precisos para producir el estallido revolucionario, reposa ya sobre el imaginario del volcán como elemento necesario, inminente e ineludible de reno-

---

79 *Cf.* Trotsky, León. "La insurrección de Octubre" en *Historia de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2017, pp. 523-542. La inminencia de la lucha final aparece en el lenguaje volcánico revolucionario de algunos de los personajes de la novela de Klaus Mann, con su vitalismo redentor de la acción y del sacrificio, de la sangre derramada que debe limpiar las viejas palabras pegadas en las venas para convertirse en torrente y en una nueva forma de rabia; desencadenamiento de una fuerza salvífica en la que todos deben volverse ciegos y mudos y estar dispuestos a morir (*Cf.* Mann, Klaus, *op. cit.*, p. 303). Es el amor volcánico sacrificial: "«[…] el Soñador, dispuesto al sacrificio, responde: ¡Aquí estoy! Envuélveme en ríos de lava ardiente, estréchame en tus brazos de fuego, como el amante estrecha a la novia […]»", citado en Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, *op. cit.*, p. 36).

80 Sobre la justificación del Terror revolucionario, por parte de Trotsky, en nombre de las leyes de la Historia y como "*fórceps* necesario para llevar a cabo el parto de una nueva sociedad". *Cf.* Traverso, Enzo, *op. cit.*, pp. 101-102.

vación.[81] El revolucionario avizora a cada momento la posibilidad del estallido que purgue a Europa de los enemigos del proletariado, como de los *obstáculos* que puedan debilitar su fuerza ígnea:[82] "Andábamos por encima de un volcán en ebullición; de repente, cuando nadie se lo esperaba [...] el volcán ha estallado, liberando un río inmenso de lava ardiente que ha invadido todo el país, arrastrando el fascismo y todos sus hombres. Los acontecimientos se producían con una rapidez

81 Ello no elimina las serias consecuencias de una diferencia en los plazos y medios. Así afirma Ernest Coeurderoy, en el imaginario volcánico libertario decimonónico, la necesidad del desencadenamiento de las pasiones que arrastre al alma humana hacia metas impensables, y la arme de fuerza invencible. *Cf.* Miséin, Dominique, "En el centro del volcán" en *Acrata* [en línea], Vol. 21, 2015, Consultado el 28 noviembre 2018, URL: https://es-contrainfo.espiv.net/files/2015/08/ca21terminado.pdf. "No tenemos futuro sino en el Caos; No tenemos más recurso que una guerra general que, mezclando todas las razas y rompiendo todas las relaciones establecidas, arrebate de las manos de las clases dominantes los instrumentos de opresión con los que violan las libertades adquiridas a precio de sangre [...] ¡Que la marea humana crezca hasta desbordarse! [...] Entre sus dedos de acero, la revolución destroza todos los nudos gordianos; no conoce ningún acuerdo con el Privilegio; no tiene piedad con la hipocresía, miedo en las batallas ni freno en las pasiones; es ardiente con sus amantes e implacable con sus enemigos" (citado en *Ibíd.*, p. 24). En el ardor de las pasiones *elementales*, de la embriaguez y violencia redentora y fulmínea, sostiene Coeurderoy, "es cosa común que el pueblo presente las mismas características que el carbón: apagado, masa sólida e incómoda, luminosa y ardiente encendido" (citado en *Ibíd.*, p. 25).

82 En "Odio a los indiferentes", y a sólo unos meses de la Revolución de Octubre, Gramsci anuda dos facetas del imaginario volcánico. Por un lado, denuncia la producción de una fatalidad volcánica que no es, sin embargo, más que un producto de la responsabilidad humana. Los enemigos tejen los "hechos" en las sombras, ante la indiferencia de las masas que abdican de su voluntad, y cuando su poder estalla éstas lo experimentan como una fatalidad que arrolla a todos, un enorme fenómeno natural, una erupción o terremoto que se cobra víctimas. El abandono a los "hechos" es una placentera renuncia que puede devenir, más tarde, en la sumisión a una elementalidad inexorable. Pero Gramsci abraza, al mismo tiempo, el imaginario volcánico en su crítica a los indiferentes. Toda abstención de participar del movimiento heroico que puede evitar el mal, no es más que parasitismo y cobardía. La fuerza vital de los innovadores se ve contrariada, bajo este vitalismo redentor, por la materia inerte, por el plomo, por el pantano, por todos los elementos que no atienden la responsabilidad histórica que quiere a todos activos, sin distancia de la sangre del sacrificio. *Cf.* Gramsci, Antonio, "Odio a los indiferentes" en *Odio a los indiferentes*, trad. Cristina Marés, Barcelona, Ariel, 2011, pp. 19-21.

fulmínea, inaudita".[83] La metáfora volcánica alimentaba así los deseos palingenésicos del lenguaje revolucionario,[84] en el que confluían el fuego destructivo y el fuego purificador.

V. La revolución y el imaginario *aéreo*

En 1928 Cassirer había desplazado el imaginario volcánico de la Revolución Francesa hacia un imaginario del *aire*. Las metáforas ctónicas cedían su peso y profundidad a la propagación aérea de la idea republicana. En "La idea de la constitución republicana",[85] Cassirer relata la estrecha relación entre el mundo del pensamiento y el mundo de la acción, entre teoría y praxis, tal como se establece en las ideas iusnaturalistas y políticas del idealismo alemán, que llegan a su madurez y consumación en la obra de Kant y en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*.[86] En una breve *historia de las ideas,* Cassirer intenta descubrir, en palabras de Goethe, el mundo moral y científico que se rige por el movimiento alterno de la idea para con la experiencia, esto es, que muestra la interacción permanente entre la estructura de las ideas y la de la realidad sociopolítica.[87]

83 Tras el asesinato del diputado Matteotti el 10 de junio de 1924, Gramsci pensó durante algunos meses, como muchos otros antifascistas, que el régimen establecido por Mussolini había acabado. En su carta a su esposa Julia Schucht (Roma, 22/06/1924; 2000 II; 44-46), Gramsci apela a la metáfora volcánica. *Cf.* Gramsci, Antonio, *Antología*, trad. Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970, p. 165.

84 Bachelard describe así el "complejo de Empédocles": "El ser fascinado escucha la llamada de la pira. Para él, la destrucción es algo más que un cambio: es una *renovación*. Esta muy especial y, por tanto, muy general ensoñación, determina un verdadero complejo donde se unen el amor y el respeto al fuego, el instinto de vivir y el instinto de morir. Podría llamársele complejo de Empédocles" (Bachelard, *Psicoanálisis del fuego*, *op. cit.*, p. 33, énfasis mío).

85 Conferencia dictada el 11 de julio de 1928 para festejar el aniversario de la Constitución de la República de Weimar, y publicada un año más tarde como texto independiente.

86 *Cf.* ICR 46.

87 *Cf. Ibídem.*

Cassirer indaga el origen de las dos grandes revoluciones del siglo, la "revolución del modo de pensar" que Kant consuma en su filosofía y la subversión política de la Revolución francesa.[88] Para ello se remonta a la filosofía de Leibniz cuya teoría política se rige, sostiene, por el axioma de que "lo real no deja de gobernarse por lo ideal y lo abstracto".[89] Lo ideal es lo que confiere finalmente a la realidad su forma, su configuración y su impronta.[90] Cassirer destaca la original invocación leibniziana sobre los derechos inalienables del individuo en su concepción ética y su teoría jurídico-política. Pero si la energía creadora de Leibniz se encauza de un modo aforístico y disperso, sostiene Cassirer, en las obras voluminosas de Wolff "el tesoro espiritual de Leibniz se ve así enaltecido y sacado a la luz; se ve transformado en compendios y manuales científicos".[91] Las ideas de Leibniz convertidas en moneda corriente por Wolff acerca de los derechos innatos e inalienables del hombre, le otorgan a este último la posibilidad de escapar del destino que imponen los privilegios o prerrogativas derivados del linaje o posición social, en virtud de la absoluta igualdad de los sujetos políticos y de la seguridad personal.[92] La fuerza de la idea leibniziana se *eleva* entonces sobre el terreno de las desigualdades sociales ayudando a configurar una nueva realidad jurídico-política. Pues de la mano de Wolff, afirma Cassirer, la idea se propaga y deja sus huellas en los *Commentaries on the Laws of England* de Blackstone, de enorme difusión no sólo en Inglaterra sino también en América, en los que "configuran el modelo teórico conforme al cual se gestó la constitución [de] los Estados americanos".[93] Cassirer entonces remite a los estudios del historiador Justus Hashagen: "Los derechos humanos fueron una rama del antiguo árbol del derecho natural. Bajo los fecundos vientos de la

88 *Cf. Ibíd.* 48.

89 *Cf. Ibíd.* 51.

90 *Cf. Ibídem.*

91 *Ibíd.* 53.

92 *Cf. Ibíd.* 53-54.

93 *Ibíd.* 54.

Revolución resurgió la vetusta savia del derecho natural".[94] Los vientos de la Revolución propagan la idea *creando* una comunidad de hombres igualmente libres e independientes por naturaleza.[95] Y el círculo de la breve historia de las ideas se cierra cuando los *Bills of Rights* de los Estados libres norteamericanos se constituyen en el modelo de la Declaración de la Asamblea nacional francesa de 1789.[96]

Cassirer muestra así "la curiosa migración y mudanza de las ideas" sobre los derechos inalienables del hombre, en un entrelazamiento entre teoría y praxis, cuyo efecto "se expande por doquier a través del cosmos espiritual"[97] y configura una nueva realidad política. La propagación de la idea es una peculiar chispa aérea[98] que "salta de Norteamérica a Francia [...] que, al encontrar [allí] una materia inflamable prendida durante siglos, enciende una gran llama mundial".[99] Pero este fuego aéreo movido por los vientos de la Revolución, no debe enajenarse como una fuerza independiente o poder externo que actúe sobre los hombres. A través de la metáfora ígnea, Cassirer vuelve a recordar los peligros del devenir volcánico de la imaginación revolucionaria. El posterior decurso de la Revolución en el imperio del terror,

94 *Ibíd.* 55.

95 *Cf. Ibíd.* 54.

96 *Cf. Ibíd.* 55.

97 *Ibíd.* 56-57.

98 Sobre la idealización del fuego por la luz, en el imaginario de la "llama", *Cf.* Bachelard, Gastón, *La llama de una vela*, trad. Hugo Gola, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975. En *La llama de una vela,* Bachelard describe ese carácter vertizalizante de la llama frente al imaginario terrestre: "[...] Un soñador de voluntad verticalizante que recibe su lección de la llama, aprende que debe volver a erguirse. A encontrar nuevamente un deseo de arder arriba, de ir, con todas sus fuerzas, hacia la cumbre del ardor. [...] el soñador de llama remonta su sueño a las alturas. Allí el fuego se transforma en luz [...] El fuego no recibe entonces su verdadero ser sino al final de un proceso en el cual se convierte en luz, y sólo cuando, en los tormentos de la llama, se ha desembarazado de toda su materialidad. [...] Todos los idealistas encuentran, meditando sobre la llama, el mismo estímulo ascensional" (*Ibíd.*, pp. 60-61, 64). Esta chispa aérea parece oponerse al imaginario ígneo de la chispa eléctrica de la *Decadencia de Occidente* que, sostiene Cassirer en *El mito del Estado*, "incendió la imaginación de los lectores de Spengler" (MdE 342).

99 ICR 58.

sostiene Cassirer, es condenado por Kant quien no estaba dispuesto "a rendirse ante estos nuevos poderes que afronta en el mundo real".[100] Sin embargo, afirma, la crítica kantiana no lleva a un rechazo sin más de la Revolución, sino que extrae de ella la idea que alberga como un propósito más *elevado*: la idea de la constitución republicana y de un Estado cosmopolita universal.[101]

Frente al oscuro destino que parece imponer la expansión de la fuerza del terror revolucionario, sostiene Cassirer, Kant rescata aquella idea que rompe con las cadenas que oprimen al hombre: la constitución republicana supone "que el *principio* de la legislación se ajuste a la forma interna del conjunto político".[102] Esta ley o principio no es un *hecho* sino una idea de la razón, no forma parte del *ser* sino del *deber ser*, un imperativo ético.[103] La comunidad no reposa en un substrato o suelo originario sino en la *forma* misma que ella se da, orientada por la idea.

Kant capta *simbólicamente*, sostiene Cassirer, el suceso histórico, esto es, se *eleva* del orden de la causalidad natural hacia su significado ideal, lo enjuicia desde esa lejana atalaya espiritual de quien pertenece al mismo tiempo, e incluso originariamente, al reino de los fines:[104] "para lograr ese ideal hay que elevarse por encima de todas las formas empírico-históricas de comunidad política habidas hasta la fecha".[105] La significación ética de la Revolución francesa como una "tendencia moral del género humano", desde la perspectiva de Kant, eleva los sucesos históricos desde una mera

100 *Ibíd.* 58.

101 *Cf. Ibíd.* 58-59.

102 *Ibíd.* 59.

103 *Cf. Ibíd.* 60.

104 *Cf. Ibíd.* 62.

105 PJR 81-82. En *Filosofía de la Ilustración*, Cassirer señala cómo la vivencia de lo sublime, en la concepción de Burke, representa una experiencia de liberación del universo físico y social que entrega al hombre a sí mismo (*Cf.* FI 361). Esta separación o distancia experimentada en lo sublime puede ser remitida a la lectura de Cassirer sobre la teoría política de Rousseau y Kant, en el que el abandono del estado de naturaleza y del estado social, se obtiene en virtud de un retorno a lo más propio del hombre: el de ser formador de su propia comunidad, la concepción de la autonomía como *autoformación plástica*.

sucesión natural, hacia su fundamento o motivo ético-intelectual, cuyo valor no reside en los *logros* de una acción sino en su *forma*.[106] El acontecimiento de aquella Revolución no reside en los crímenes, miserias y atrocidades ejecutadas por los hombres, que hacen "desaparecer por arte de magia las antiguas y esplendorosas edificaciones políticas, para poner en su lugar otras *surgidas de las entrañas de la tierra*".[107] En su remisión a la orientación de pensamiento kantiano, Cassirer manifiesta la fuerza de la idea republicana en el medio de los obstáculos empírico-históricos, desde el siglo XVIII hasta la Alemania de entreguerras: "aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando,[108] o si todo volviera después a su cauce [...] (tal como profetizan actualmente los políticos), a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza".[109] Su breve historia de la idea de la constitución republicana, sostiene Cassirer, no significa sólo un viaje hacia el pasado, sino que invita a aferrarse a esa fuerza nacida en la historia intelectual alemana para que *oriente* el camino hacia el futuro, al guiar los hombres ese futuro cooperando por su parte con la propagación de esta idea.[110]

La propagación de la idea se opone aquí al peso del elemento ctónico y las metáforas de una profundidad preparada para desencadenar su violencia redentora.[111] Cassirer destaca aquí el sueño ascensional del alma iluminadora y el vector de vuelo de la idea. El sueño del aire aleja del amor

106 ICR 64-65.

107 Citado en *Ibíd. 63,* énfasis mío.

108 Se percibe aquí la experiencia de lo sublime en el imaginario aéreo de Cassirer, que recuerda las palabras de Schiller: "*Grande* es quien supera lo terrible*, sublime* es aquel que no lo teme, aunque sucumba" (Schiller, Friedrich, "De lo sublime (Ampliación de algunas ideas de Kant)" en *Lo sublime*, *op. cit.*, p. 53).

109 Citado en ICR 64.

110 *Cf. Ibíd.* 65-66. Cassirer sostiene que esta consideración simbólica es lo que distingue al Kant ético, al *idealista filosófico* (*Cf. Ibíd.* 64-65).

111 En su breve artículo de 1934 *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* Levinas opone a la "propagación de la idea", como modo de universalización de la verdad del idealismo occidental, la "expansión de la fuerza", como modalidad propia de la "filosofía del ser" del hitlerismo. *Cf.* Levinas Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo,* trad. Beatriz Horrac y Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 20.

y deseo ígneo de la riqueza y gravedad terrestre, propia del imaginario volcánico, hacia la alegría aérea como libertad.[112] Esta ensoñación aérea sirve de símbolo a una sublimación sin proyecto o, más precisamente, a una *sublimación evasiva*.[113] Como el árbol aéreo, descrito por Bachelard en *El aire y los sueños*, el espíritu "no recibe su savia de un agua subterránea, no debe su solidez a la roca, no necesita fuerzas de la tierra. No es una materia, es una fuerza autónoma. Halla su fuerza en su proyección misma".[114]

Este vector ascendente no implica, sin embargo, una superación definitiva de las condiciones terrenas sino la búsqueda de un mínimo de substancia[115] o incluso de un proceso de *desubstancialización*. El aire abre al mundo de la transparencia y la voluntad libre,[116] al aligeramiento del ser, que trabaja ya sobre la gravedad del elemento ctónico. Y la luz aérea de la idea se convierte en un postulado que irradia sobre el universo espiritual. Como en el pensamiento kantiano, sostiene Cassirer, "las ideas filosóficas profundas no afectan tan sólo su propio círculo, sino que se convierten en fuente de luz espiritual que irradian en todas las direcciones".[117] Las ideas ya no se consideran, al mismo tiempo, como "ideas abstractas" sino que con ellas se forjan las armas para la lucha política.[118]

---

112 *Cf.* Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 170.

113 *Cf. Ibíd.*, p. 208. En el mismo sentido, Levinas adopta en 1935 la noción de "evasión" (*évasion*) como expresión de la necesidad de salida de la trascendencia anclada o remachada (*rivé*) al ser, propia del *ontologismo* moderno y las "filosofías del ser". *Cf.* Levinas, Emmanuel, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.

114 Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 185.

115 *Cf. Ibíd.*, p. 204.

116 *Cf. Ibíd.*, p. 212.

117 GK 279.

118 *Cf.* Aramayo, Roberto, "Cassirer: un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo" en Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 25.

VI. El imaginario *aéreo* del arte contra el volcán mítico

En la interpretación "aérea" de la orientación de pensamiento kantiano resuena la crítica de Cassirer a la lectura heideggeriana de la filosofía de Kant. En su famoso debate en Davos de 1929, Cassirer había esgrimido contra la angustia de la finitud y la "pedagogía de la *Geworfenheit*",[119] las palabras de "El ideal y la vida" de Schiller: "Apartad lejos de vosotros la angustia de la tierra".[120] El sello de la infinitud que libera al hombre de la angustia es, según él, la mediación de la *forma*.[121] Dos años más tarde, en las páginas finales a su *Observación a Kant y el problema de la metafísica* (1931), Cassirer defiende la forma fundamental de idealismo descubierta por el filósofo de Königsberg que "por un lado, remitía a los hombres al «fecundo *pathos* de la experiencia» y los colocaba en ese fundamento, y por otra parte aseguraba la participación en la «idea» y de esta manera la participación en lo infinito".[122] Contra el "idealismo mítico"[123] heideggeriano, sostiene Cassirer: "Kant es y será siempre «en más alto y perfecto sentido de la palabra» un pensador de la Ilustración; él tiende hacia la luz y la claridad aún allí donde discurre sobre los más profundos y ocultos «fundamentos» del ser".[124] Asimismo, remite al poema de Schiller "El ideal y la vida" y los valores dinámicos de una libertad aérea "cuyas alas vigorosas van a triunfar del peso":[125] "los seres de naturaleza espiritual / pasean

[119] En "Filosofía y política" (1945), Cassirer cuestionará la "pedagogía de la *Geworfenheit*" heideggeriana, que habría abandonado la tarea fundamental de la filosofía, su principal tarea educativa: "enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social" (FP 306).

[120] Citado en DVAc 91.

[121] *Cf. Ibíd.* 90-91.

[122] OKPM 190.

[123] En el cuarto volumen de *La filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer se refiere al "Idealismo" de Heidegger, sin desconocer la *atmósfera* mítica en la que Heidegger pretende incorporar la filosofía trascendental. *Cf.* Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4: "The Metaphysics of Symbolic Forms", eds. John M. Krois y Donald P. Verene, trad. John M. Krois, New Haven, Yale University Press, 1996, p. 21.

[124] OKPM 189-190.

[125] Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, *op. cit.*, p. 177.

arriba, en los campos de la luz / ¿Queréis volar alto sobre sus alas? [...] / Arrojad entonces el miedo ante lo terreno/ Huid de la estrecha y sórdida vida/ en el reino de lo ideal".[126]

"El ideal y la vida" había sido citado ya por Cassirer en "«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea" (1930),[127] en el marco de un debate sobre el papel del espíritu humano y sus fuerzas para trascender las condiciones en las que se halla arrojado. ¿De dónde puede extraer el espíritu su potencia cuando se desliga del suelo *vital* que le da fundamento? ¿Y en el mundo cultural, no es acaso el mito quien actúa como un origen del que las demás formas simbólicas se van desprendiendo paulatinamente? ¿La libertad aérea que se evade de la substancia ctónica no puede ser acusada de perder la potencia que irriga desde las profundidades del elemento mítico? El mito parece nutrir un espíritu que desligado de su suelo originario se volvería entonces impotente. Y, sin embargo, parafraseando a Cassirer, ¿no tiene el espíritu "aún en esta represión, que ser también algo positivamente determinado y positivamente efectivo?".[128] La libertad aérea no supone una huida fuera del mundo mítico sino una actividad que se desliga y trabaja sobre este suelo originario. En "«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea", Cassirer analiza esta evasión de la atracción ctónica, su gravedad y su peso, a partir de una "pedagogía del arte" y el carácter *estético* del imaginario aéreo:

> "No existe manera más segura de evasión del mundo que a través del arte", dice Goethe, "y no hay manera más segura de ligarnos a él que a través del arte" [...] Esta actividad formativa comienza siempre por alejar el mundo, por así decirlo, a cierta distancia y por levantar una barrera entre el yo y el mundo. En la esfera puramente vital no tiene lugar ninguna división semejante [...] Pero con el primer destello de espiritualidad en el hombre este tipo de inmediatez es cosa del pasado [...] en lugar de dirigirse a través del mundo de

[126] Citado en OKPM 190.

[127] Este trabajo corresponde a su conferencia final en Davos de 1929, publicada un año más tarde como "«Espíritu» y «Vida» en la Filosofía contemporánea". *Cf.* EV.

[128] EV 161.

> suceso y la acción, procede por medio de formación creativa [...] no es otra cosa que el "arte del rodeo" persistente y continuamente refinado. Cada vez más aprende el hombre a poner el mundo aparte a fin de acercárselo a sí mismo.[129]

En este texto, Cassirer apela nuevamente a Schiller para describir el "arte del rodeo" o apertura al ideal y la forma, mediante el cual el hombre aprende a poner el mundo a distancia a fin de acercárselo a sí mismo.[130] En la experiencia estética se cumple el ideal de una libertad aérea en la que el hombre se retira "al mundo de la «irrealidad», al mundo de la apariencia y del juego, con el fin de conquistar en ello y por su causa el mundo de la realidad".[131] En el reino de la forma y del ideal es posible desprenderse de la gravedad que impone el oscuro destino, arrojando las cadenas que lo aprisionan, al descubrir la función del juego,[132] contra la seriedad del ser, de la "imaginación productora".

---

[129] *Ibíd.* 164-165.

[130] *Cf. Ibíd.* 165.

[131] *Ibídem.*

[132] Cassirer sostiene que, si en Schiller esta fecunda explicación del hombre se limita a la esfera estética, es necesario tomar el concepto de juego en un sentido más amplio que no abarque sólo este ámbito limitado sino también el de la *verdad*. Una concepción más abarcativa la encuentra Cassirer en la concepción kantiana de la "imaginación productora" (*Cf. Ibíd.* 166).
En *Forma y tecnología* (1930), el filósofo vuelve a situar las reflexiones estéticas schillerianas dentro de su proyecto filosófico más amplio. Allí recuerda cómo para Schiller el arte no es una mera posesión o actividad del ser humano, sino que es creador de "humanidad" en tanto le revela a éste su ser más propio. *Cf.* Cassirer, Ernst, "Form and Technology" en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology Contemporary Readings*, Nueva York, Palgrave Macmillan. 2012, p. 36. El hombre ya no se encuentra fijado al impulso del *ser* natural sino que, en tanto configurador, esto es, en su capacidad *poiética*, puede desprenderse del ser y conquistar por ello su humanidad (*Cf. Ibídem*). Con Schiller, sostiene Cassirer, crece gradualmente en la historia intelectual alemana este "humanismo" compuesto y fundamentado estéticamente, (*Cf. Ibídem)* la defensa de la modalidad *lúdica* propia del hombre frente al sometimiento a la seriedad del ser.
Cassirer construye así una genealogía humanista que, partiendo de la filosofía de Leibniz y pasando por el pensamiento de Rousseau y Kant, encuentra en Schiller un nuevo impulso. Esta genealogía contrasta con la nueva reapropiación de la figura de Schiller en la década del treinta por parte del nacionalsocialismo (*Cf.* Martin, Nicholas, "Images of Schiller in National Socialist Germany" en Martin, Nicholas (ed.), *Schiller: National Poet - Poet of Nations. A Birmingham Symposium*, Ámsterdam y Nueva York, Rodopi, 2006, pp. 297-299), y se enmarca dentro del objetivo cassireriano de una defensa de la idea de la constitución republicana.

En contraposición al mito, sostenía Cassirer en 1923, en la imaginación estética "una nueva libertad de la concepción se nos presenta [...] el espíritu entra aquí en una nueva relación con toda la esfera de la imagen",[133] "pese a la interpenetración recíproca de los contenidos del arte y el mito, sus respectivas formas se distinguen claramente".[134] La intuición artística no mira a través de la imagen a otra cosa que se exprese y represente en ella, y que en la conciencia mítica deviene una "coacción demoníaca que domina y confina la conciencia".[135] Lo que se representa en ella, por el contrario, es un mundo de la *apariencia*, pero de una apariencia que lleva en sí su propia necesidad y, por consiguiente, su propia verdad.[136] Si el mito no se conoce y reconoce en la imagen como una creación espiritual libre, y ella se le impone con una eficacia independiente o coacción externa, la configuración estética, en cambio, reconoce en la imagen el carácter plástico de aquello que configura y, con ello, su propio acto poiético.

Sin embargo, la configuración estética trabaja ya sobre el suelo del mito cuya gravedad impide desligarse definitivamente de su fuerza imaginaria. El vector ascensional del espíritu no olvida los peligros que aguardan aún en la cima. Consciente del trabajo permanente sobre aquel suelo mítico, sabe del posible resurgimiento del imaginario volcánico de la *sima*, de la cavidad profunda y de su nostalgia, que puede abrirse en las formas más altas de la cultura. "Es la boca de un volcán [...] es un interior, un abismo [...] que atrae, inhala, devora, desliga los átomos [...] uno por uno. Pues esto es lo inexorable".[137] Contra esa "*nostalgia inexpiable* de la altura"[138] se levanta la libertad aérea y recuerda su lucha contra el espíritu de la pesadez: "El sueño, que nor-

133 CE 176.

134 *Ibíd.* 177.

135 *Ibíd.* 175.

136 *Cf. Ibíd.* 177.

137 Sontag, Susan, *op. cit.*, pp. 15-16.

138 Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 120.

malmente devuelve a los hombres a su patria aérea, me arrastra lejos de la luz. ¡Desdichado entre todos el ser cuyo ensueño es pesado! ¡Desdichado el ser cuyo sueño padece el mal del abismo!".[139] Cassirer reconoce la lucha contra ese adversario activo, esa pendiente del "espíritu que atrae hacia abajo, hacia el abismo, al espíritu de gravedad".[140] A la nostalgia de la *sima* que siente su libertad como una carga de la que es necesario liberarse, abismándose en las profundidades del elemento salvífico, ese interior o vientre,[141] opone Cassirer el trabajo permanente de una libertad aérea que lucha contra la gravedad del suelo mítico.[142] Es la capacidad de abandono y la *elevación* de este ser, afirma Cassirer, lo que permite ver el contorno global de la *tarea* asignada al hombre.[143] La libertad es así, siguiendo a Kant, un postulado, una labor guiada por la idea, y no un hecho o don al que debe entregarse el hombre. No es *gegeben* sino *aufgegeben*.[144] Y la forma estética es el modo privilegiado que permite desligarse de la gravedad de aquel suelo originario.

Cassirer reconoce la importancia de la pedagogía del arte también en la esfera de las emociones. En sus conferencias "Language and Art I" (1942) y "The Educational Value of Art" (1943) reflexiona sobre la específica forma de configuración emocional del arte. Las expresiones artísticas, sostiene Cassirer, no son meros signos semánticos sino que están cargadas con emociones específicas. Desde los tiempos de Platón esta carga emocional ha sido juzgada como un riesgo para el hombre. El arte parece alimentar el torrente de las pasiones con su fuerza destructiva y anárquica, permitiéndoles así gobernar al hombre antes de

---

139 Citado en *Ibíd.*, pp. 120-121.

140 *Ibíd.*, p. 187.

141 *Cf.* Bachelard, Gastón, *Psicoanálisis del fuego*, *op. cit.*, p. 174.

142 Sostiene Cassirer: "la libertad se considera a menudo mucho más como una carga que como un privilegio [...] En circunstancias de una libertad extrema, el hombre trata de liberarse de esta carga" (MdE 341).

143 PJR 133.

144 MdE 340.

ser gobernadas por él.[145] Sin embargo, afirma Cassirer, el propio Aristóteles intenta refutar o debilitar los argumentos de Platón. En su teoría de la tragedia, Aristóteles rechaza que el arte esté destinado a agitar y despertar las emociones, sino que tiene un efecto opuesto.[146] En lugar de arrojar al hombre al caos de la violencia y emociones contradictorias, el arte permite una *descarga* en tanto suerte de desintoxicación, cura médica o catarsis.[147] Ello recuerda la *euthymia* en el sistema ético de Demócrito, prosigue Cassirer, el valor de la calma, armonía del alma o paz sin distracciones por pasiones abrumadoras y aplastantes, que asemeja un espejo liso de mar sin lluvias.[148] Sin embargo, Cassirer intenta determinar el valor específico del arte y su configuración emotiva, más allá de la oposición "volcánica" entre la liberación de una fuerza destructiva y anárquica, o el efecto sanador de una descarga o catarsis.

A partir de un auténtico imaginario aéreo, Cassirer destaca el particular trabajo del arte sobre el torrente de las pasiones, así como su lucha contra la profundidad y gravedad volcánica:

> Incluso en la más emocional forma de poesía, en drama y tragedia, sentimos este repentino cambio; sentimos, como dice Hamlet, una templanza en el mismo torrente, tempestad y torbellino de nuestras pasiones. Es solamente en el reino de las formas que podemos ganar esta templanza [...] nuestras emociones son elevadas a un nuevo estado.[149]

El arte impide que el hombre sea aplastado y aniquilado por el poder de las pasiones.[150] Por el contrario, afirma, "la carga de nuestras

---

145 *Cf.* Cassirer, Ernst, "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, p. 197.

146 *Cf. Ibíd.*, p. 198.

147 *Cf. Ibíd.*, pp. 198-199.

148 *Cf. Ibíd.*, p. 199.

149 Cassirer, Ernst, "Language and Art I" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, pp. 163-164.

150 *Cf. Ibíd.* 164.

pasiones es quitada de nuestros hombros; lo que permanece es el movimiento interno, la vibración y oscilación de nuestras pasiones sin su gravedad, su presión y su peso".[151] Cassirer sostiene que este cambio operado por el arte, esta *metábasis* respecto de las formas participativas de emocionalidad, se debe al estado activo o espontaneidad en el que éste nos introduce. La experiencia estética no supone un mero estado de emoción, un entregarse al torrente (benéfico o maléfico) de las pasiones como ante una fuerza inexorable, sino una elevación o distancia capaz de experimentar aquellas sin someterse a su poder. En este sentido, la emocionalidad estética se libera de las formas de afectividad mítica, en las que el hombre se enajena de las pasiones y las vive como un poder demoníaco que domina y confina la conciencia.[152] A partir de la creación de formas sensibles, el arte introduce al hombre en un mundo en el que interviene la imaginación y el intelecto, un mundo que es emoción y reposo: el mundo de las formas puras.[153]

Cassirer sostiene que aquello que caracteriza al arte y crea una nueva esfera más allá del ámbito de las cosas y fines empíricos, o de la vida personal interior, con sus emociones y pasiones, con su imaginación y sus sueños, no es la mera expresión, sino la expresión *creativa*.[154] Este carácter fundamental del arte está conectado con su momento y motivo más importante: el de la *forma*.[155] Quien *forma* una pasión, esto es, quien le da una forma objetiva, no infecta a otro con ella, sino

---

151 *Ibídem*.

152 Desde la perspectiva de Cassirer, la concepción heideggeriana de la *Stimmung* puede ser analizada como una concepción moderna *mítica* de la afectividad.

153 *Cf.* Cassirer, Ernst, "Language and Art I" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, p. 164; "Language and Art II" en *Ibíd.*, p. 192.

154 *Cf.* Cassirer, Ernst, "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, pp. 208.

155 *Cf. Ibíd.* 210.

que permite una *distancia*[156] capaz de transformar las emociones en parte de la vida activa.[157] La forma estética no se presenta como un dato inmediato sino que para tomar *conciencia* de ella se requiere que sea producida, es decir, depende de un acto autónomo del espíritu humano, el ser producto de una actividad libre.[158] Y afirma: "La experiencia artística es siempre una actitud dinámica, no una actitud estática [...] No podemos vivir en el reino de las formas artísticas sin participar en la creación de las formas. El ojo artístico [...] es un ojo constructivo".[159]

La experiencia estética supone, de este modo, un cambio repentino en el estado de ánimo, en el que la *forma* introduce una fuerza activa en el hombre. En la construcción y edificación de esas formas, el hombre se hace consciente de ellas para ver y sentirlas ya no en un estado de pasividad y sujeción a su potencia, sino como parte de sus energías activas, como parte de sus actos.[160] Es esta pedagogía formadora del arte la que ocupa, según Cassirer, un lugar central e indispensable en el sistema de la educación *liberal*.[161] El filósofo

---

156 Cassirer sostiene que si bien en la obra artística "no somos arrebatados por nuestras emociones", ello no significa que la libertad estética represente una ausencia de pasiones (AF 221). En la experiencia estética, prosigue Cassirer, la vida emotiva alcanza su vigor máximo, pero este vigor cambia de *forma*, pues ya no se vive en la realidad inmediata sino en un mundo de puras formas sensibles (*Ibídem*). Y concluye: "En este mundo todos nuestros sentimientos experimentan una especie de transustanciación con respecto a su esencia y a su carácter. Las pasiones son liberadas de su carga material [...] Dotar de forma estética a nuestras pasiones significa transformarlas en un estado libre y activo" (*Ibíd.* 222). De este modo, sostiene Cassirer, en la vida estética se experimenta una transformación radical, en el que "el placer mismo ya no es una mera afección sino que se convierte en una función" (*Ibíd.* 237).

157 *Cf.* Cassirer, Ernst, "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, and Culture, op. cit.*, pp. 210-211.

158 *Cf. Ibíd.*, p. 211.

159 *Ibíd.*, p. 212.

160 *Cf. Ibíd.*, p. 215.

161 *Cf. Ibídem.* Cassirer recuerda que en Schiller, la contemplación o reflexión estética constituye la primera actitud liberal del hombre frente al universo, la *distancia* que lo salva de la garra de la pasión. *Cf.* AF 246.

realiza entonces una relectura de la función emocional de la experiencia estética, en el marco de la historia del arte, y su importancia en la tradición liberal ilustrada.

Lejos de representar el imperio de la razón contra los afectos, sostiene Cassirer, ha sido a comienzos del siglo XVIII cuando la aproximación emocional al arte se traduce en una nueva tendencia que crece constantemente en fuerza, en contraposición a la tradición clásica y neoclásica. Cassirer recuerda cómo la obra de Rousseau introduce una nueva concepción e ideal del arte que reivindica el "brote de emociones y pasiones, [...] la fuerza y la profundidad de estas pasiones que dan a la obra de arte su real significado y valor".[162] Pero si esta tendencia parece traer un nuevo poder *revolucionario* en la historia de la estética,[163] ella no promueve una pedagogía del abandono al torrente o fuerza abrazadora de las pasiones. Si Rousseau marca un punto de inflexión decisivo no sólo en la teoría del arte, sino también en la historia de las ideas como en la teoría de la educación[164] y la filosofía política, se debe al sentido profundo de su concepción del sentimiento.

En "El problema Jean-Jacques Rousseau", Cassirer había analizado esta orientación del pensamiento rousseauniano, contra las interpretaciones "sentimentalistas" de su obra. Rousseau había liberado a su época, sostiene Cassirer, de la hegemonía del intelectualismo, de las fuerzas del entendimiento reflexivo propio de la cultura del siglo XVIII, apelando a la fuerza del sentimiento.[165] Tanto en su obra como en su propio desarrollo vital, el filósofo ginebrino descubría el poder de la pasión y su impetuosidad originaria elemental, frente a la "razón" contemplativa y analítica.[166] En sus novelas, prosigue Cassirer, "el hombre deja de estar «frente» a la naturaleza; ella no es un espectáculo que el

162 *Ibíd.*, p. 206.

163 *Ibíd.*, p. 205-206.

164 *Cf. Ibíd.*, p. 205.

165 *Cf.* PJR 103.

166 *Cf. Ibídem.*

hombre disfrute como un espectador, sino que está inmerso en la vida interna de la naturaleza y se ve agitado por sus propios ritmos".[167] Este contacto con el torrente de las pasiones, esta inmersión en la corriente de las emociones, frente a la inerte razón contemplativa, parece abrigar una pedagogía estética que impulsa al abandono a las fuerzas del sentimiento. Con este impulso se abre la época del "sentimentalismo", del *Sturm und Drang* y del romanticismo alemán y francés.[168] Pero entonces Cassirer recupera el sentido *filosófico* auténtico de la orientación del pensamiento rousseauniano que se *eleva* de este curso natural-emotivo. Si Rousseau es consciente de la fuerza del sentimiento no fue para abandonarse a ella sin resistencia, sino para interrogarse sobre su fundamento y legitimidad.[169] Cuando parece renunciar a este poder irresistible, Rousseau interpone otra fuerza a la que confía la guía y *configuración* interna de la vida.[170] La *voluntad* es invocada contra la fuerza de la pasión, el carácter activo de la configuración voluntaria se interpone a las embestidas del sentimiento.[171] Esta separación del sentimiento natural por una *conciencia* moral, esta distancia del curso emotivo-natural por la función configuradora de la voluntad, de su peculiar *espontaneidad,* supone una reforma de los sentimientos.[172]

Cassirer ubica la disputa por el significado y valor del "sentimiento" en la obra rousseauniana dentro del ideal del filósofo sobre la sociedad y el Estado. El pensamiento de Rousseau es interpretado, tal como fue expuesto previamente, como "la formulación más decisiva de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant".[173] Así, sostiene Cassirer:

---

167 *Ibíd.*106.

168 *Cf. Ibíd.* 110.

169 *Cf. Ibíd.* 115.

170 *Cf. Ibídem.*

171 *Cf. Ibíd.* 115-116.

172 *Cf. Ibíd.* 118, 133.

173 *Ibíd.* 119-120.

> Frente al mero «sentimiento» se afirma el primado de la «razón»; frente a la omnipotencia de la «naturaleza» se invoca la idea de libertad. Rousseau no quiere abandonar la *forma* suprema de la comunidad humana al simple dominio de las fuerzas e instintos naturales; esa forma debe surgir más bien de la fuerza de la *voluntad* moral y constituirse con arreglo a sus exigencias.[174]

Cassirer define así el papel central de la autoconfiguración (*Selbstbildung*) voluntaria de la comunidad conforme a la ley que se da a ella misma como fundamento de su legitimidad, esto es, a la capacidad de *autonomía*[175] contra toda convocatoria a un sentimiento de inmersión en una fuerza emotivo-natural. Esta posibilidad de desligarse y renunciar a la dirección de la naturaleza, prosigue Cassirer en su interpretación de Rousseau, revela su capacidad "de crear e instaurar una nueva *forma* propia de existencia que antes no había".[176] Cassirer define así el papel central de la *formación creativa* en su ideal de autonomía y, con ello, la importancia de la experiencia estética para el mundo social y político:

> la fuerza plástica más importante y esencial está depositada en la comunidad.[177] Todo en la existencia humana depende radicalmente de la política y [...] un pueblo sólo será lo que haga de él la naturaleza de sus leyes e instituciones políticas. Mas no podemos permanecer meramente pasivos frente a esta naturaleza, ya que no la encontramos, sino que hemos de producirla, crearla a partir de un acto libre.[178]

Contra la imaginación volcánica salvífica y su abandono a las potencias subterráneas, contra el deseo de una renuncia confortable a los designios de una fuerza benéfica, Rousseau habría interpuesto una

---

174 *Ibíd.* 123.

175 *Cf. Ibíd.* 129.

176 *Cf. Ibídem*, énfasis mío.

177 *Ibíd.* 83.

178 *Ibíd.* 132.

nueva potencia que invierte el significado del *peso* de la voluntad contra el torrente de las pasiones:

> La hora de la salvación llegará cuando, en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia [...] [La sociedad] *carga* en lo sucesivo con el peso de la responsabilidad.[179]

Es la *espontaneidad* de la voluntad frente al determinismo y fatalismo del sistema "natural", es la capacidad autoconfigurativa (*Selbstbildung*) de la comunidad como *poiesis* creativa, la que otorga al hombre la posibilidad de escapar y elevarse de aquel imaginario volcánico y su sentimiento naturalista. Esta evasión por la *forma* no significa, sin embargo, una descarga y huida del mundo terrenal sino un movimiento constante de liberación, un sentimiento *idealista* o de autonomía[180] que bate sus alas contra la gravedad del suelo mítico. Como sostiene Bachelard: "la única racionalización por la imagen de las alas que puede estar de acuerdo con la experiencia dinámica primitiva es el *ala en el talón*, las alitas de Mercurio".[181] La fuerza voladora que reside en los pies de Mercurio, el mensajero de los dos mundos, abre al imaginario aéreo en su lucha contra el elemento ctónico. Pero también la figura de Aquiles es quien puede simbolizar esta pugna del hombre contra la gravedad mítica. Con sus pies bien plantados sobre la tierra, es también conocido como "el de los pies ligeros", el más veloz de los hombres. Su fuerza no reside en la deserción de los confines terrestres, sino en su capacidad de volver ligero su propio peso. Sin embargo, él es conocido al mismo tiempo por su talón vulnerable, no como una marca o estigma de su ser, sino como un

---

179 *Ibíd.* 96, énfasis mío.

180 *Cf. Ibíd.* 135, 137; también AF 247.

181 Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños, op. cit.*, p. 43.

recordatorio permanente de los peligros subyacentes al abandono en una confianza heroica imperturbable.[182]

El obstáculo se presenta entonces como un desafío que le revela al hombre el sentido de su propia *humanidad*. Con una remisión volcánica, Schiller parecía describir la salida rousseauniana del estado de naturaleza y la búsqueda del hombre de una tarea más elevada: "Nadie negará que se ha cuidado mejor al hombre físico en las praderas de Batavia que bajo el caprichoso cráter del Vesubio [...] Pero el hombre tiene aún otra necesidad".[183] Basta una sola conmoción sublime, afirma Schiller, para "devolver de una vez al espíritu encadenado toda su *agilidad*, darle una revelación de su verdadero destino, e imponerle por un instante al menos el sentido de su dignidad".[184] Este sentimiento estético-político del imaginario aéreo contra el imaginario volcánico mítico, que abre al mundo de las formas y la expresión creativa, ocupa un lugar central en la propuesta cassireriana de entreguerras. Como sostiene Cassirer en 1932, en su convocatoria a repensar el papel de la pedagogía idealista en la *Selbstbildung*: "Las luchas sociales del presente siguen partiendo de ese *impulso* primigenio".[185]

182 Schiller sostiene que el estremecimiento que conmueve al hombre frente a lo sublime no abre a un mero juego de la imaginación con el concepto de peligro pues "debe haber *seriedad*, por lo menos en el sentir, para que la razón pueda refugiarse en la idea de su libertad" en Schiller, Friedrich, "De lo sublime", *op. cit.*, p. 45.

183 *Ibíd.*, p. 83.

184 *Cf. Ibíd.*, p. 80.

185 PJR 96, énfasis mío.

CAPÍTULO 12

Tomás Valladolid Bueno

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE ERNST CASSIRER: LA HUMANIDAD, SÍMBOLO DE SÍ MISMA

CAPÍTULO 12

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE ERNST CASSIRER: LA HUMANIDAD, SÍMBOLO DE SÍ MISMA

Tomás Valladolid Bueno

CSIC-Consejo Superior de Investigaciones Científicas

A Antonio Gerardo García González,
«in memoriam», desde la Amistad.

Agradezco al profesor Pablo Dreizik su invitación para participar en esta obra colectiva, dedicada a efectuar una lectura selectiva del último capítulo del libro póstumo de Ernst Cassirer publicado en 1946 con el rubro de *El mito de Estado*. Las reflexiones vertidas en este fijaban su atención en la naturaleza y los efectos totalitarios de lo que Ernst Cassirer refería con la locución "la técnica de los mitos políticos modernos".[1] El tratamiento que daré a ese último apartado presupone que no es posible desvincular su filosofía de las formas simbólicas de un pensamiento en torno a la ética y la política, que está enclavado en su antropología filosófica. Esto me lleva a interpretar el planteamiento de Ernst Cassirer sobre el fenómeno totalitario pareándolo con algunas filosofías en las que la democracia hace de gozne temático a la hora de pensar lo político. En concreto: la distinción metodológica entre "sustancia" y "función" –a la que Ernst Cassirer concedió una importancia mayúscula no solo en el dominio epistemológico, sino por extensión en su filosofía del hombre y del derecho– hace plausible valorar su filosofía crítica de la cultura, que fondea en el concepto de símbolo, como dotada de una semántica –de orden ético y político– con importantes connotaciones democráticas.

---

[1] MdE 327-352.

Introducción

A finales de noviembre del año 1921, Ernst Cassirer pronunció una conferencia, titulada "El concepto de las formas simbólicas en la construcción de las ciencias del espíritu". En la disertación expuso la idea básica de que a los distintos mundos de la cultura (mito, lenguaje, arte, pensamiento, etc.) les corresponde su propia "forma simbólica". De esta señaló que debe entenderse como una especie de "energía del espíritu" (o de la mente) por medio de la cual a "un signo sensual y concreto" se le adscribe (internamente) "un contenido de significado espiritual" con el que así queda vinculado. Al mismo tiempo, Cassirer indicó lo que de común hay en esos mundos que conforman la cultura, cuyo conocimiento define la tarea de las ciencias del espíritu: "En todos ellos se expresa el fenómeno básico de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión de lo externo, sino que enlaza y permea toda la impresión con una libre actividad de expresión".[2] Para Cassirer, puede hablarse de una lógica de las ciencias del espíritu, no porque su objeto sean una serie de estados subjetivos a los que hay que describir, sino porque tienen sus propios objetos de conocimiento que, en lugar de tratarse de cosas o hechos, son formas que ciertamente sí van conectadas a cosas y a hechos culturales. Las ciencias del espíritu no tratan, pues, de impresiones subjetivas, sino de configuraciones formales: comprender esas formas –en cuanto formas del mundo del mito, del lenguaje, del arte, de la religión o del derecho– consiste en adentrarse en el sentido de las distintas configuraciones míticas, lingüísticas, estéticas, religiosas o jurídicas. De ahí que el trabajo teórico de la filosofía crítica de la cultura –como exigencia de conocimiento– suponga penetrar en las condiciones de posibilidad –génesis y desarrollo– de los distintos hechos de la cultura.[3] Pues bien, esta exigencia

2 *Cf.* Cassirer, Ernst, *Schriften zur Philosophie der Symbolischen Formen*, ed. Marion Lauschke, Hamburgo, Felix Meiner, 2009, pp. 63-92 [*Cf.* CE 157-186]. Los ensayos y conferencias de esta obra siguen la edición de ECW.

3 *Cf.* FMDM 163.

de comprensión teórica está muy presente en las últimas páginas de *El mito del Estado* donde se encaran críticamente los mitos políticos modernos.[4]

Estos mitos, de acuerdo con la interpretación que Antonio Rivera hace de Ernst Cassirer, habría que entenderlos en contraste con el republicanismo liberal-democrático, es decir, con una política pensada desde la racionalidad, la responsabilidad y la autonomía de los ciudadanos. Además, los mitos políticos, en el contexto totalitario del siglo XX, pueden sintetizarse en dos tipos básicos: aquellos que tienen por fin y efecto la destrucción de la libertad externa (política) y aquellos cuyo objetivo es la aniquilación de toda libertad interna (ética).[5] Contra este empuje destructor del mito, Ernst Cassirer pensaba que la filosofía no tiene poder suficiente para vencerlo definitivamente, pero sí que le reconoce la posibilidad de prestar un servicio importante: el de comprender al adversario, puesto que para luchar contra él es preciso conocerlo no solo en sus debilidades, sino principalmente en sus fuerzas.[6] Y esta idea de fondo es la que Ernst Cassirer ya había dejado sentada en el prefacio del volumen segundo (1925) de su *Filosofía de las formas simbólicas*, dedicado al estudio del mito. En efecto, la superación del mito no se alcanza obviando su conocimiento o no teniéndolo en cuenta como objeto de estudio:

> Pues –escribe Cassirer– el conocimiento sólo puede dominar verdaderamente aquello que previamente ha captado en su forma peculiar y de acuerdo con su peculiar esencia. […] El conocimiento vuelve a encontrar en su propio seno al enemigo que creía haber derrota-

4 Sobre la relación entre mito y política, como fondo reflexivo de nuestra lectura, los siguientes estudios de Manuel García-Pelayo: "Ensayo de una teoría de los símbolos políticos" y "Mito y actitud mítica en el campo político" en *Obras completas*, Vol. I, Madrid, CEPC, 2009, pp. 987-1031 y 2727-2748; "La transfiguración del poder" en *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. I, N° 2, 1957, pp. 231-254. Asimismo, sobre definición y tipos de mitos políticos, *Cf.* Rivera García, Antonio, "Los mitos políticos: las patologías modernas de la *Res Publica*" en *Teoría/Crítica*, N° 6, 1999, pp. 99-125.

5 Rivera García, Antonio, *op. cit.*, pp. 102-104 y 121-123.

6 *Cf.* MdE 351.

> do definitivamente. [...] Su verdadera superación tiene que basarse en el conocimiento y reconocimiento del mismo: sólo a través del análisis de su estructura espiritual pueden fijarse, por un lado, su ser peculiar y, por el otro, sus límites.[7]

Ahora bien, al no tratarse solo de una exigencia del sistema filosófico, sino del conocimiento mismo, este apunta no a una explicación externa, sino a la comprensión del sentido espiritual del mito, en concreto, del mito político moderno que no es otro que el totalitarismo. De algún modo, se anudan la teoría del conocimiento y la filosofía política como momentos teóricos de la praxis política, y esa trabazón se refuerza con una antropología en absoluto exenta de sentido ético y político. Asunto este que no es baladí. Para compulsar su importancia, baste recordar que Hannah Arendt estimó la comprensión del totalitarismo como precediendo y prolongando el conocimiento de este. Para ella, ya que el totalitarismo surgió en el mundo no totalitario, la comprensión del aquel es autocomprensión de nosotros mismos, "puesto que si nos limitamos a conocer, pero sin comprender, aquello contra lo que nos batimos, entonces conocemos y comprendemos todavía menos para qué nos estamos batiendo".[8]

Dicho lo cual, hay que apuntar el fondo óptico de mi relectura del último capítulo de *El mito del Estado*. Mi visión global del pensamiento de su autor comparte dos de los pilares interpretativos que Hans Blumenberg resaltó en el *ethos* filosófico de Ernst Cassirer: uno, la invariable voluntad de no supeditar la obra de una vida filosófica a la certificación normativa del presente como criterio de la historia; dos, asumir el deber de no dar nunca lo humano por irremediablemente

---

7 FFSII 13-14.

8 *Cf.* Arendt, Hannah, "Comprensión y política (1953)" en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 29-46. Sobre confluencias entre Cassirer y Arendt, *Cf.* Curthoys, Ned, "Ernst Cassirer, Hannah Arendt, and the Twentieth Century Revival of Philosophical Anthropology" en *Journal of Genocide Research*, Vol. 13, N° 1-2, 2011, pp. 23-46.

perdido.[9] De este modo, tal como a su vez apuntaba Blumenberg, rememorando a Cassirer, intentaremos "hacer valer el derecho que tiene al respeto la humanidad venidera mostrándoselo a la humanidad pasada", y esto no como un asunto que principalmente ataña a nuestra libre elección, sino antes bien a "una demanda que se nos hace de mantener presente la ubicuidad de lo humano".[10] Este *ethos* inscrito en la filosofía de Ernst Cassirer me hace evitar, tanto cuanto me es posible conseguirlo, una disposición que Hans Blumenberg llama "la arrogancia de los contemporáneos", la cual conduce no solo a instrumentalizar la historia en favor de la perspectiva presente, sino que apoyándose en la astucia del progreso afirma y opera como si no fuese posible ninguna regresión. Casi lapidariamente lo advierte Blumenberg: "Vivir con el escándalo de la contingencia espacio-temporal no significa solamente renunciar a la normatividad de la actualidad y de un futuro más inmediato; significa también la conciencia inextinguible de su carácter insoportable".[11]

1. Crítica del mito o inversión ilustrada del emotivismo político

El último apartado de *El mito del Estado*, que sirve de impulso reflexivo en esta obra, lleva el encabezamiento de "La técnica de los mitos políticos modernos". Parte de lo siguiente: las viejas ideas de los mitos, que ensalzaban el culto al héroe o a la raza, abandonaron su lugar de discusión académica para transformarse en instrumentos no ya de pensamiento, sino principalmente de acción política. Para lo cual fue precisa una novedosa técnica de reelaboración política del mito. Con esta se daba respuesta a la situación incierta, excepcional, peligrosa y

9 *Cf.* Blumenberg, Hans, "Rememorando a Ernst Cassirer" en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 170 y 172.

10 *Ibíd.*, pp. 172-173.

11 *Ibídem.*

desesperada en que se vivía durante al periodo posterior a la Primera Guerra Mundial. En estas circunstancias, el renacer del mito –en versión moderna y totalitaria– se alimentaba con un caldo de cultivo, una ocasión propicia, puesto que –dice Ernst Cassirer– "los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoniacos poderes míticos", que emergen con fuerza "en un tiempo de crisis social grave y peligrosa, cuando parece inminente la ruptura de toda la vida pública".[12] Ciertamente, en un tiempo en el que el significado del término «crac» no solo afectó al modelo económico, sino que se expandió hasta indicar la crisis de la misma civilización –asentada políticamente en el ideal de una democracia republicana–, las nuevas instituciones culturales (con marchamo democrático) fueron percibidas y sentidas –especialmente en Alemania– como extrañas a su cultura. En esta se vivía y se la sentía como esencia tradicional de un pueblo, de una nación y de un imperio, objetos del descomunal anhelo de un comienzo nuevo. Y este se concretaba, tal como expone Ernst Cassirer siguiendo a Edmond Doutté, en un "deseo colectivo personificado" o "encarnado" en la figura –digámoslo así– de un Supremo Uno –y Único– Sujeto de Ley:

> En esos tiempos, el deseo no sólo se siente hondamente, sino que se personifica. Se ofrece ante los ojos de los hombres bajo una forma concreta, plástica e individual. La intensidad del deseo colectivo encarna el caudillo. Se declara que los vínculos sociales anteriores –la ley, la justicia, las constituciones– carecen de todo valor. Lo único que queda es el poder místico y la autoridad del caudillo; y la autoridad del caudillo es la suprema ley.[13]

No puede, por tanto, sorprender que la crítica de Cassirer a esta desviación regresiva de aquellos tiempos modernos –deriva aún más dura que la simple respuesta reaccionaria de unas fuerzas conservado-

---

12 *Cf.* MdE 337-331 y 340.

13 *Ibíd.* 331.

ras– conectase con su intento de encontrar bases culturales del momento democrático alemán, es decir, de la República de Weimar. Busca en la filosofía alemana (Leibniz, Wolff y Kant) y en la creatividad y reflexión estética de poetas alemanes (Schiller y Goethe), precisamente tan vinculados a la simbólica ciudad de Weimar. Asimismo, y a contrapelo de las tendencias míticas, su óptica kantianizante de Rousseau tenía por objetivo recuperar al que, según opinión de Leo Strauss, era el único pensador ilustrado francés que los alemanes –de la reacción antilustrada– habían adoptado como bastión contra los principios de la civilización democrática, esos que despreciaban por contraria a la cultura alemana. Rousseau gozaba del favor por su apariencia de sentimentalismo antirracionalista.[14] En este sentido, da idea el siguiente texto con el que Cassirer concluía el capítulo dedicado al derecho, el Estado y la sociedad en su libro *Filosofía de la Ilustración* (1932):

> En la oposición que aquí apunta y en la lucha apasionada que Rousseau sostiene contra su época, aparece bajo una luz nueva la unidad interna espiritual de esa época. Porque Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del *sentimiento* no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha a un mero *sentimentalismo,* sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas. Gracias a esta orientación radical, la sentimentalidad de Rousseau pudo hacer presa en espíritus de temple muy distinto; pudo, por ejemplo, actuar en Alemania sobre pensadores tan poco sentimentales como Lessing y Kant. Acaso en ninguna ocasión se muestre la fuerza de la Ilustración y la continuidad sistemática de su imagen del mundo como en el hecho de haber podido resistir el ataque de su enemigo más peligroso, logrando afirmar, frente a él, lo peculiar, lo que sólo a ella pertenecía. Rousseau no ha destruido el mundo de la Ilustración, sino que ha desplazado su centro de

[14] *Cf.* ICR 45-66; Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007; Strauss, Leo, "Sur le nihilisme allemand (1941)" en *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, París, Payot & Rivages, 2001, pp. 31-76.

> gravedad. Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensador del XVIII, el camino de Kant. Éste pudo apoyarse en Rousseau y apelar a él cuando se puso a construir su propio mundo intelectual, ese mundo con el que se supera la Ilustración, pero en el que, a la vez, obtiene ésta su último esclarecimiento y su más profunda justificación.[15]

Así pues, las fuentes del emotivismo político, del que se nutrían los mitos políticos, no procedían de quien así lo creían los valedores de estos mitos. Cassirer entendía que la inversión en la comprensión de Rousseau, de la filosofía y la poesía alemanas ayudaría a que sus compatriotas diesen un vuelco a su interiorización del momento ilustrado de la cultura europea.

Sin embargo, la horrible experiencia nacionalsocialista, fijada durante una docena de años, enseñó también a Cassirer que no bastaba una inversión tal para que el hombre moderno quedase libre de una regresión contrailustrada. Esta tuvo lugar de manera progresiva en un proceso dirigido por una astuta técnica de elaboración de nuevos mitos acordes a una determinada religión política. El "rearme mental", previo al militar, decía Ernst Cassirer, fue posible gracias a una revolución del lenguaje en clave propagandística, creando una "atmósfera emotiva" donde la implantación de "nuevos ritos" destrozaba el tejido de la responsabilidad individual y retejía con los hilos de una responsabilidad grupal, tribal, si así lo queremos decir. La estrategia no era ordenar conductas, sino moldear un tipo determinado de hombre cuyos actos requeridos emanasen como de propio. Para esto se hizo necesaria la destrucción de los principios y de los valores de la civilización que ya se despreciaban como extraños al cuerpo cultural de una nación eterna.[16] El resultado de este trabajo del mito fue la pérdida de subjetividad autónoma y responsable: una masa de hombres ritualizados, homogéneos en su voluntad y creencias, marionetas en manos de un

15 FI 303.

16 *Cf.* MdE 334-337 y 339.

caudillo, víctimas voluntarias sin la menor oposición y resistencia. En definitiva, una operación de tal calado regresivo en la civilidad y en la civilización que, como bien destacó Cassirer, "son los hombres mismos, hombres de educación e inteligencia, hombres honrados y rectos, que renunciaron de repente a la suprema prerrogativa humana. Han dejado de ser agentes libres y personales".[17] ¡La abducción en el sueño de la servidumbre!

De ahí que la comprensión de la verdadera naturaleza de este proceso corrosivo del hombre moderno obligue, según Cassirer, a pensar la libertad. Pero no fundamentalmente como libertad de la voluntad (cuestión de farragosa metafísica) ni principalmente como libertad política (asunto deteriorado por el partidismo y el sectarismo politiquero), sino a reflexionar acerca de la libertad ética que tiene que ver con la determinación autónoma de un motivo, o sea, libertad que lejos de ser un dato factual del mundo, se presenta al pensamiento y a la voluntad como un postulado o una exigencia antropológica. ¿Y por qué esta libertad moral como clave de comprensión? Porque precisamente es dicha libertad unida a la responsabilidad personal la que, en determinadas circunstancias de gravedad social y económica, los individuos la sienten como un peso del que hay que librarse.[18] Con este deseo de descarga, se va abriendo un inmenso pasillo de honor para que desfilen triunfantes los mitos políticos del totalitarismo, ofreciendo sus mágicas soluciones y sus visionarias predicciones de futuro. Los líderes del totalitarismo eximen de (¡y prohíben!) la responsabilidad de pensar, enjuiciar, deliberar y decidir. El hombre de los mitos políticos es el hombre de la aclamación; los mitos totalitarios masifican la perezosa minoría de edad y elevan la heteronomía a rango de deber

---

17 *Cf. Ibíd.* 338-339. Hasta el mismo Albert Speer –el arquitecto del régimen hitleriano– escribió en sus memorias que leyendo en la cárcel estas palabras de Ernst Cassirer se vio reconocido en ellas. *Cf.* Speer, Albert, *Memorias*, trad. Ángel Sabrido, Barcelona, Acantilado, 2001, p. 90.

18 *Cf. Ibíd.* 340.

nacional.[19] El trabajo del mito político iba dirigido al centro mismo del imaginario cultural: "Técnica en vez de lírica, política en vez de epistemología".[20]

Ahora bien, toda esta gran operación de "rearme mental" que puso en marcha la fuerza totalitaria de los mitos políticos modernos encontró un apoyo en ciertas filosofías que si bien –considera Ernst Cassirer– no influenciaron directamente sobre la dinámica del proceso, sí que minaron las fuerzas y las energías imprescindibles para oponerse radicalmente a lo que se imponía por la fuerza de la imaginación, antes de hacerlo por la violencia física. Estas filosofías se basaban ora en la idea de un destino, certificado por la prognosis spengleriana de la irremediable (¡y anhelada!) decadencia de la civilización occidental, ora por la idea de cierto fatalismo heideggeriano que notariaba la concepción de un hombre arrojado al fluir del tiempo y sin posibilidad de cambiarlo.[21] La conclusión de Ernst Cassirer no pudo ser más clara, aunque no fuese todo lo crítica que lo fueron otras valoraciones sobre esas mismas filosofías:

> Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización, y una teoría que considera la *Geworfenheit* del hombre como uno de sus caracteres principales, son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego, puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos.[22]

Expuesto lo cual, a Cassirer –y a nosotros con él– le restaba preguntarse: ¿qué hacer ante el peligro de una recaída en los ídolos políticos?, ¿cómo prepararnos para el riesgo de nuevos seísmos que pongan

---

19 *Cf. Ibíd.* 341.

20 *Ibíd.* 346.

21 *Cf. Ibíd.* 342-347.

22 *Ibíd.* 347.

en peligro real los cimientos de nuestro mundo democrático? En su respuesta, volvía a incidir en el trabajo de comprensión y conocimiento de la "lógica del mundo social", que según él –no sin cierto optimismo determinista por su parte– hace efímeros a fin de cuentas los eventuales triunfos de nuevos mitos políticos. Tal vez, Cassirer incurre ahí en una excesiva confianza que nunca le abandonó. Exceso de confianza en la comprensión y el conocimiento como fuerzas contra el imaginario mítico del populismo pan-nacionalista. Esa lógica del mundo social (de la que Ernst Cassirer dio sobradas muestras de conocer y comprender cuando, por ejemplo, su conferencia de conmemoración del décimo aniversario de la constitución de Weimar en 1928 o su discurso en la Universidad de Hamburgo para la conmemoración de la Fundación del Imperio en 1930[23]), no había resultado suficiente para que sus eminentes oyentes se sintieran impelidos a cargar con su responsabilidad de hombres libres. La lógica del mundo social, comprendida tras una lectura democrática de Goethe o de Schiller o del pasado nacional, no fue suficiente para despertar del terrible sueño en el que dormitaban tan egregios alemanes; y ni mucho menos lo iba a ser para despertar a las masas que caían complacientes y entusiasmadas en las manos del *Führer* (¡ay las manos del *Führer*!). Esto es algo que muy pronto supo ver la propia esposa de Ernst Cassirer, lo que –sin embargo y por paradójico– debemos tomar también como parte del más preciado legado que nos dejó este enorme pensador: "Tras la celebración –escribe la mujer– no he encontrado muchos «interesados» en el ayuntamiento de Hamburgo, y los convencidos eran más bien los que deseaban ser convencidos. Para despertar a Alemania hacen falta otros medios que los que Ernst está acostumbrado y dispuesto a utilizar".[24]

La formación, en tanto *Bildung* ilustrada que nos prepara para hacernos cargo de una libertad ética, y para fraguar una voluntad cau-

---

23 *Cf.* ICR 155-168; DUH 74-79.

24 Cassirer, Toni, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburgo, Meiner, 2003, p. 181, citado en Eilenberger, Wolfram, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus, 2019, p. 291.

telosa y consciente de los propios límites de nuestros deseos, es imprescindible, qué duda cabe, también para presentar batalla al renacer de cualquier nuevo mito político. Ahora bien, no menos necesario es apuntalar esa formación con la creación de instituciones culturales y políticas que sean realmente operativas en el desarrollo de la democracia como forma de vida, donde la incertidumbre no lleve a los sujetos a la sumisión voluntaria, sino al ejercicio y disfrute de "la incierta libertad" –expresión atinada de Esteban Molina– por medio de leyes de autonomía y justicia. Y, en segundo lugar, hay algo también que el pasado totalitario nos ha enseñado y que no debemos pasar por alto. Hablo de una deficiente disposición en la lucha contra las ideas totalitarias, una actitud desventajosa que Leo Strauss advirtió con perspicacia en su análisis sobre el nihilismo político del totalitarismo alemán:

> Los adversarios de los jóvenes nihilistas tendieron a adoptar una actitud *defensiva*. Sucediendo así que los partidarios más ardientes del principio del progreso, un principio en sí mismo *agresivo*, se vieron obligados a adoptar una posición defensiva; y en el ámbito del espíritu, el hecho de adoptar una postura defensiva equivale a reconocer su fracaso. Las ideas de la civilización moderna aparecieron a la *joven* generación moderna como *viejas* ideas; de este modo, los partidarios del ideal de progreso se encontraron en la inconfortable situación de tener que resistir, a la manera de *conservadores*, a eso que en otro tiempo se había llamado «la ola del futuro».[25]

Así pues, formación, instituciones y firme determinación democráticas.

2. Sustancia y función: antropología simbólica y derecho

De 1910 es el libro de Ernst Cassirer titulado *Concepto de substancia y concepto de función*, un texto de filosofía de la ciencia matemática que,

[25] Strauss, Leo, *Nihilisme et politique, op. cit.*, p. 46.

según el autor, podía tomarse como un antecedente directo de su obra sobre las formas simbólicas.[26] No obstante, para nuestro enfoque filosófico-político, destacaré textos de otras obras en los que esa distinción vendrá bien para trazar, a continuación, el arco semántico que une el concepto de símbolo con la idea de democracia.

En uno de los capítulos de su libro de 1942, *Las ciencias de la cultura*, Ernst Cassirer afronta la pregunta relativa a la existencia o no de un pensamiento puro. En ese encuadre comenta la respuesta negativa que William James había dado a dicha cuestión:

> James niega simplemente la naturaleza sustancial del yo, no su significación *funcional. Let me then immediately explain* –dice expresamente– *that I mean only to deny that the word stands for an entity, but to insist most emphatically that it stands for a function.*[27]

Por otro lado, en su libro de 1944 sobre el hombre, más conocido como *Antropología filosófica*, Ernst Cassirer muestra que la orientación funcional de su filosofía no solo atañe a las cuestiones de la teoría del conocimiento, sino que también afecta de pleno a la antropología:

> La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional y* no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino *su obra.* Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y

---

[26] *Cf.* Cassirer, Ernst, "Sostanza e funzione" en *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, trad. Eraldo Arnaud, Florencia, La Nuova Italia, 1973, pp. 5-456.

[27] LCC 78. La cita en inglés figura así en el original. Podemos traducirla de la siguiente manera: "Permítaseme explicar de inmediato que lo que yo pretendo negar es que la palabra tenga que ver con alguna entidad, pero que insisto, con la mayor energía, en que tiene que ver con una función".

> la historia son otros tantos «constituyentes», los diversos sectores de este círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien, de un *vínculo funcional*.[28]

Ahora bien, y esta tercera cita textual es importante para nuestro aporte, Ernst Cassirer había dejado bien claro, en su estudio de 1939 sobre la filosofía del derecho de Axel Hägerström, que para él la ética es una teoría del hombre, y a pesar de que en la historia de las ideas morales se habían desarrollado entrelazadas con las ideas metafísicas, esto no suponía que nada de aquellas pudiese retenerse una vez que se las hubiera desvestido del ropaje metafísico.[29] En esta onda, tras indicar cómo había pervivido la influencia de la ética de los estoicos, afirma lo siguiente:

> E igualmente cabe retener el sentido puro del concepto kantiano de deber y su concepto de autonomía ética, sin que lo fundemos del mismo modo que Kant –con arreglo a la escisión entre *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*. También aquí persiste una determinada significación funcional de los conceptos éticos fundamentales, que no está ligada a su ajuste o a su revestimiento metafísico-sustancialista.[30]

En efecto, la distinción entre sustancia y función tiene para Ernst Cassirer un papel fundamental en su intento por no quedar atrapado ni en el *naturalismo empírico* ni en el *espiritualismo metafísico*, ni tampoco en el *positivismo jurídico* ni en el *derecho natural*. Así, cuando

28 AF 107-108.

29 *Cf.* FMDM 120.

30 *Ibíd.* 125.

habla de cierta permanencia en las diferentes configuraciones de la cultura (ciencia-verdad, ética-bondad, arte-belleza o derecho-justicia), no está refiriéndose a cualidades de sustancias concretas, sino a funciones específicas permanentes. A estas, la filosofía crítica mira desde cierto punto de vista universal –de función–, de modo que ninguna manifestación cultural concreta se tenga por materialización válida y única posible de las mismas. Es justo esta disposición o tendencia al universalismo (más allá de lo dado) lo que aleja a su filosofía de un pensamiento mágico o mítico (el reino del *factum*).[31] La configuración simbólica que es el derecho –el lenguaje jurídico– se efectúa a través de preguntas conceptuales sobre una realidad o experiencia social. Y lo hace con la pretensión de recaer como respuestas válidas para el conocimiento de esa realidad y para el mejor orden en la misma: "Los conceptos del derecho quieren ser al mismo tiempo conceptos de la experiencia y quieren valer para la experiencia; pero no se refieren inmediatamente a la «naturaleza de las cosas», sino a la experiencia social, para la que aplicamos otro «esquema de orden»".[32]

Así y todo, el orden del ordenamiento jurídico –valga la redundancia– corresponde con una "voluntad" de superar el presentismo, de ir más allá de lo inmediato, tendiendo el punto de vista hacia el horizonte del tiempo: "La orientación hacia el futuro que configura un momento constructivo en toda conciencia humana puede ser descrita con el término «voluntad»".[33] No obstante, el concepto de voluntad no habría de apresarse en un concepto de deber hipostasiado de manera sustancial o "reducirlo simplemente a determinados sentimientos y a las asociaciones vinculadas a ellos"; pues si así ocurriese, no podríamos refuncionalizar el concepto de deber, interpretarlo como "un activo comprometerse y no como un mero constreñimiento pasivo".[34] De esta

31 *Ibíd.* 142; 158-169.

32 *Ibíd.* 143.

33 *Ibíd.* 151.

34 *Cf. Ibíd.* 152-154.

guisa, la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer incorpora la idea de voluntad y prioriza una "orientación hacia el futuro" entendida como "orientación a lo no dado". Esta perspectiva crítica de su concepto de voluntad bombardea de lleno, por ejemplo, la aceptación de no importa qué "atmósfera emotiva" de no importa qué presente configurado por técnicas de mitos políticos, algo sobre lo que –como ya hemos señalado– Cassirer llamó la atención en *El mito del Estado*. En ese sentido, su conceptualización de la voluntad está en las antípodas tanto de una ontología prístina como de una ontología del presente:

> La «voluntad» deja de ser la descripción de alguna secreta potencia originaria del ser, que domina al hombre y que quizá como voluntad inconsciente, como «voluntad ciega», impregna igualmente cualquier acontecimiento de la naturaleza. La voluntad designa únicamente una determinada orientación fundamental de la conciencia: la orientación a lo no dado, lo por venir que está por realizar. Y esta orientación es, asimismo, característica e irrenunciable para cualquier configuración jurídica.[35]

Posición esta de Cassirer que, en su significación política, no pasa sin más cuando se reconoce la centralidad que tiene la voluntad en la configuración democrática de las sociedades modernas.

3. La forma simbólica de la democracia

Es esta dicotomía conceptual entre sustancia y función, que acabamos de comentar, la que late dentro de la idea de símbolo desarrollada por Ernst Cassirer en su filosofía crítica de la cultura. Y, como ya hemos dejado indicado, es la que nos permite pensar algunos pasajes de *El mito del Estado* en referencia a lo que, en el sentido de Claude Le-

[35] *Ibíd.* 154.

fort, se entiende por "dispositivo simbólico de la democracia".[36] Para este, en efecto, la democracia es inseparable de una sociedad histórica cuya característica fundamental es que se asienta bajo el pilar de la indeterminación, lo cual la sitúa en las antípodas del totalitarismo. La democracia como forma de vida supone "una mutación en el orden simbólico", que se refleja especialmente en una nueva noción del poder político antitética al poder monárquico del Antiguo Régimen. A este se le concedía el fundamento de "un polo incondicionado, extra-mundano" a la vez que, como poder terrenal, se ejercía como una unidad jerárquica y sustancial donde tomaba cuerpo dicho sustrato fundador. Frente a esta incorporación del fundamento, dispuesta por y para la *potestas* absolutista, el poder democrático se desubstancia en "lugar vacío", es decir, con la exigencia de que ningún sujeto de poder –estatal o social– pueda apropiarse, incorporar o figurar –de suyo y por sí– el fundamento del poder. Hasta ese grado se considera "que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales", pues "sólo

36 Anotamos que pensamos que la crítica de Claude Lefort a la interpretación que Cassirer hizo del *Príncipe* de Maquiavelo no impide nuestro intento de aproximar a aquellos dos mediando la categoría de "símbolo" en orden a insuflar vigor político a la filosofía de Cassirer. *Cf.* la crítica de Lefort a Cassirer en Lefort, Claude, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 191-205. Para el estudio de la filosofía política de Claude Lefort, *Cf.* los trabajos de Esteban Molina: "Identidad social y democracia" en *Contrastes*, Sup. 5, 2000, pp. 93-103; *La incierta libertad: totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, CEPCOM, 2001; "Prólogo. El trabajo de la incertidumbre" en Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, ed. y trad. Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. VII-LI; *Le défi du politique*, Paris, L'Harmattan, 2005; "Democracia y poder incorpóreo. El pensamiento político de Claude Lefort" en Mate, Reyes y Zamora, José A. (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 281-312; "Prólogo" en Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, p. 9-47; "Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo" en *Revista Enrahonar*, N° 48, 2012, pp. 49-66; y también Rödel, Ulrich, Frankenberg, Günter y Dubiel, Helmut, "El dispositivo simbólico de la democracia" en *La cuestión democrática*, trad. María Cóndor Orduña, Madrid, Huerga y Fierro, 1997, pp. 139-192; Lindahl, Hans, "El pueblo soberano: el régimen simbólico del poder político en la democracia" en *Revista Estudios Políticos*, N° 94, 1996, pp. 47-72. En referencia a la posible conexión entre el pensamiento de Cassirer y las teorías de Lefort: *Cf.* Lindahl, Hans, "Democracy and the Symbolic Constitution of Society" en *Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Vol. 11, N° 1, 1998, pp. 12-37; Blokker, Paul, "The Imaginary Constitution of Constitutions" en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 1, 2017, pp.167-193.

son visibles los mecanismos de su ejercicio temporal y conflictivo, o los hombres, simples mortales que poseen la autoridad política". Ni siquiera la sociedad democrática –atravesada por la idea de soberanía popular– toma cuerpo por medio de tal poder soberano; y esto porque el poder ya no es –bajo la configuración de la forma democrática– una entidad sustancial, sino que "solo se deja hacer tácitamente como puramente simbólica", hasta el punto que la importante institución del sufragio universal viene a significar que "el número sustituye a la sustancia".[37]

Como puede verse, en esta visión lefortiana de la democracia, se alumbra también la demarcación de Ernst Cassirer entre lo sustancial y lo funcional. La democracia como forma de vida es concebida como una reconfiguración del ámbito sociocultural a través de la separación de las esferas del poder, de la ley y del saber, pero apuntando –eso sí– a una unidad simbólica. A mi modo de ver, esto sugiere un notable parecido de familia, *mutatis mutandis,* con aspectos esenciales de la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer. El siguiente texto de Lefort es muy expresivo a ese tenor:

> Con la desimbricación del poder, del derecho y del conocimiento, se instaura una nueva relación con lo real o, mejor dicho, esa relación es garantizada dentro de los límites de las redes de la socialización y de los dominios de actividades específicas; el hecho económico, o el hecho técnico, pedagógico, médico, por ejemplo, tienden a afirmarse, a definirse de acuerdo con normas particulares, bajo el signo del conocimiento. En toda la extensión de lo social opera una dialéctica de la exteriorización de cada esfera de actividad.[38]

A fin de cuentas, lo que según Lefort resulta esencial para entender la democracia es que esta "se instituye y se mantiene por la disolución de los referentes de certeza, inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al

37 *Cf.* Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, *op. cit.*, pp. 45-49.

38 *Ibíd.*, p. 48.

fundamento del poder, de la ley y del saber".[39] Por tanto, la práctica sociocultural se expande a través de unos interrogantes que no hallarán respuestas definitivas de ningún sujeto. De tal manera que la legitimidad nunca será plena, la ordenación social siempre estará sometida a escrutinio y el derecho precisará de una justificación permanente y provisional. Pero lo relativo está al servicio de lo universal, nunca de lo absoluto, sea este particular o de todos. Matiz que no podemos olvidar a lo largo del argumentario.

Sin embargo, el triunfo del régimen democrático no queda libre de regresiones, en el sentido de que nada garantiza que no se pueda recaer en nuevas formas de poder incorporado, de nuevos "modos de organización y de representación totalitarios".[40] ¿Por qué? Porque hay momentos en los que cabe la posibilidad de que en el "trabajo democrático" se dé el peligro de la dislocación de su propia lógica. Y es que, también para Claude Lefort, la formación de los totalitarismos del siglo XX alecciona sobre la atracción que estos causaron en algunos filósofos, lo cual hace pensar que "el poder de romper con las ilusiones" (vencer al mito –Cassirer–) va a la par de su contrario, a saber, de "una fe casi religiosa, una adhesión a la imagen de una comunidad orgánica" (la latencia del mito –Cassirer–). Y es que, ciertamente, la tentación ideológica de dar respuestas definitivas al caudal de preguntas es muy fuerte, sobre todo, en momentos de crisis. Algo que, como sabemos, Ernst Cassirer también puso de manifiesto, y que Claude Lefort expresa de manera muy explícita con ese peculiar lenguaje de su filosofía política:

> Cuando crece la inseguridad de los individuos, como consecuencia de una crisis económica, o de los destrozos de una guerra; cuando el conflicto entre las clases y los grupos se agudiza y no encuentra ya una resolución simbólica en la esfera política; cuando el poder parece caer en el plano de lo real y aparece como alguna cosa par-

[39] *Ibíd.*, p. 50.

[40] *Ibíd.*, p. 51.

> ticular al servicio de los intereses y apetitos de vulgares ambiciosos, para decirlo brevemente: cuando se muestra dentro de la sociedad, y al mismo tiempo ésta aparece fragmentada, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado libre de división.[41]

Los enemigos de la democracia son siempre enemigos de la división que la constituye en su forma y materia; y sólo introducen –o admiten– divisiones cuando con estas procuran la eliminación del pluralismo: su lógica relacional es la lógica de una identidad supremacista y excluyente. Su paroxismo es la aniquilación. El totalitarismo, como mito político moderno, llevó hasta el máximo extremo –en su determinación nacional y/o populista– una de las características principales que Ernst Cassirer destacó en el pensamiento mítico: «Nos hemos encontrado con que un rasgo fundamental del mundo mitológico de pensar es que siempre que establece una doctrina de determinada *relación* entre dos miembros, transforma esa relación en una relación de *identidad*».[42]

4. ¿Contra nuestro tiempo?

Una cosa es reconocer «la orientación hacia el futuro» que preside la construcción histórico-temporal de las formas simbólicas, en virtud de la cual se llegaría a superar la dependencia ético-jurídica del mito. Y otra es dar por hecho que esa dependencia se la ha traspasado definitivamente sin que sea posible una vuelta atrás ni siquiera con rostros de actualidad. Contra esta visión megalómana es contra la que Ernst Cassirer, al resaltar la mirada histórica de un pensamiento funcional, en detrimento de la determinación del pensar sustancial, advertía en uno de los párrafos finales de *El mito del Estado*:

---

41 *Ibíd.*, p. 50.

42 FFSII 307.

> La organización mítica de la sociedad parece quedar superada por una organización racional. En épocas quietas y pacíficas, en periodos de relativa estabilidad y seguridad, esta organización racional se mantiene fácilmente. Parece estar a prueba de cualquier ataque. Pero en política el equilibrio nunca se establece por completo. Lo que se produce es más bien un equilibrio inestable que un equilibrio estático. En política se vive siempre sobre un volcán. Hay que estar preparados para súbitas convulsiones y erupciones. En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad.[43]

Repárese en la metáfora del volcán que Cassirer utiliza tal como se lee en esta cita. Releer su obra no es solo labor de hermenéutica textual: esta es inseparable del modo en que veamos –leamos– las señales y los síntomas de nuestros días, de la manera en que sepamos registrar y comprender las variopintas fumarolas que salen a la superficie en esta época nuestra de incertidumbres y crisis globales que no dejan ileso al sujeto democrático.[44] La subjetividad, expresada culturalmente, nunca es mera subjetividad; al igual que lo social no es solo social. En todo síntoma, el ojo crítico ha de esforzarse por percibir el signo que no se muestra evidente en su alcance de sentido; y en todo signo ha de enfocar el síntoma que al pensamiento se le ofrece para ser transcendido. Cada época es irreductible a ninguna otra que la precede o que la sigue, pero el "nihilismo" del mito, que vuelve a renacer en unas determinadas épocas más que en otras, se nos ofrece como un jeroglífico a cuya lectura hay que entregarse como si el pensamiento filosófico percibiese un signo inter-epocal.

---

43 MdE 330-331.

44 Es significativo, en cuanto a la metáfora, el título de un excelente libro sobre el paisaje y el paisanaje –cultural y político– del periodo correspondiente a la república de Weimar: *El café sobre el volcán*. *Cf.* Uzcanga Meinecke, Francisco, *El café sobre el volcán. Una crónica del Berlín entre guerras (1922-1933)*, Madrid, Libros del K.O., 2018.

Es porque nuestro presente (¡y quién lo dudaría!), además de ofrecer enormes posibilidades y oportunidades de todo tipo de progreso, tiene mucho de insólito, de inestable y de peligroso, que corremos el grave riesgo de despreciar ciertos principios éticos: los que sustentan vínculos o relaciones libres –privadas y públicas– entre ciudadanos de sociedades abiertas, o sea, democráticas. Proliferan las tentaciones de dar rienda suelta al recurrente deseo –también colectivo, en el sentido de "muchos"– de entregarse a la taumaturgia de nuevos ídolos políticos. Nuestro presente es propicio para la aparición de novedosas técnicas de mitos políticos en la media que, con el progreso tecno-mediático, la posibilidad de emancipación convive con la manipulación y el dominio emotivo-mental. De modo que, para afrontar con responsabilidad ciudadana los riesgos de una remitificación de la política, sigue siendo prescriptivo –en el orden del *ethos* democrático– asumir la tarea de una filosofía de la libertad que piense, como diría Ernst Cassirer, más allá de nuestro tiempo y contra nuestro tiempo.[45] En este presente nuestro, del que se habla como el tiempo de la "posverdad populista", debemos orientar nuestro pensar político hacia la comprensión de la fuerza dominadora que tienen los nuevos y sutiles mitos políticos; esos que, con gran pericia y camuflaje, dinamitan la reconstrucción institucional de la libertad y la igualdad democráticas. La sinrazón tiene su propia astucia. Y es debido a todo esto que la estimación del dispositivo simbólico de la democracia (Lefort) nos ha llevado a interpretar con significado político la importancia que Ernst Cassirer dio a la "funcionalidad" en detrimento de la "sustancialidad".

En nuestra opinión, los nacionalismos y populismos actuales dan su propia vuelta de tuerca política a esa especie de isomorfismo o paralelismo relacional entre lógica y realidad: así como el mito y el conocimiento científico-ilustrado operan dos modos diferentes de unidad, así también las formas míticas que son los nacionalismos y los populismos conciben e intentan realizar la unidad política de un modo distinto al de la forma

45 MdE 350.

política que es la democracia en sentido lefortiano. Ni el nacionalismo ni el populismo terminarían de desprenderse de "la emoción mágica" en virtud de la cual se establece una fusión plena entre "la significación" y "la existencia". Nunca se les iría el pelo de la dehesa, por lo que tampoco darían nunca el paso que lleva "de lo substancial a lo funcional", es decir, del signo al símbolo. Esta es la razón –o sinrazón– de por qué la lengua –para el nacionalismo– no es simbólica, sino que es ontológica y, por lo mismo, política.[46] También los mitos políticos, como el mito en general, operan aglutinando todo lo que tocan, de manera que las cosas que ponen en contacto acaban siendo lo mismo y perteneciendo al mismo grupo: "Dejan fundamentalmente de ser múltiples y heterogéneas para constituir una unidad sustancial de esencia".[47] No es raro pues que estos mitos políticos funcionen con la misma lógica de las formas míticas: para efectuar y mantener esa unidad no están interesados en "una jerarquía de leyes", sino en "una jerarquía de fuerzas", aunque estas tengan rostro de ley popular o nacional. Para el nacionalismo y el populismo, una vez sus líderes alcanzan el poder, en cualquier modalidad administrativa, las leyes son todas leyes de identidad y, por tanto, quienes las vulneran no son delincuentes, sino enemigos de la unidad identitaria. Así, el transgresor es sancionado o castigado si no se deja engullir por el vórtice mítico donde se riza el todo y la parte:

> La intuición mítica llega a *fundir* finalmente lo que enlaza. En lugar de la unidad de enlace como unidad sintética, esto es, como unidad de lo *diverso*, en el pensamiento mítico aparece la uniformidad cósica, la coincidencia. Y esto resulta comprensible si consideramos que para la visión mítica sólo hay en rigor una sola dimensión de la relación, un solo «plano del ser».[48]

Para el pensamiento mítico, y por consiguiente también para sus formas políticas nacionalistas y populistas, rige el principio de la gran

---

46 Para pensar esta cuestión, *Cf.* FFSII 292-293.

47 *Ibíd.* 92.

48 *Ibíd.* 93.

sinécdoque gracias a la cual el poder político nunca es poder vacío, sino poder absoluto: "El pensamiento mítico solo conoce el principio de indiferenciación de las partes y el todo. El todo es la parte en el sentido de que se incorpora a ella con toda su esencialidad mítico-substancial".[49] (Y viceversa, ¡faltaría más!, con lo sustanciales que creen ser algunas partes).

Esta perspectiva, que nos permite conectar la gnoseología de las formas simbólicas con el discurso del mito del Estado de Cassirer, apoyándonos en la filosofía política de Lefort, ayuda a comprender cuál es el fondo por el que los nacionalistas y populistas, de la Alemania de los años 20 y 30, sentían la constitución de Weimar como un cuerpo legal extraño. Asimismo, también facilita pensar por qué los nacionalistas y populistas españoles han rechazado, antes o después, la constitución de la segunda República y la constitución de nuestros días. O sea, pensar con criterio crítico por qué sus ideologías nacen y permanecen instaladas en la forma del mito, por qué han sido elaboradas para que habitemos en él. La relación que los nacionalismos y los populismos, en cualquier momento histórico del siglo XX, en diversos grados y modalidades, han tenido con la ley ha sido la misma: en nombre de una auténtica legitimidad identitaria –de pueblo, nación, raza, clase, etc.– desprecian la ley parlamentaria –siempre abierta al principio democrático del discurso deliberativo y participativo– para imponer la idea de una plebiscitaria –aclamación– del Uno y de su corifeo de "unos", que lo reproducen en una espiral de identificación. Los nacionalismos y populismos, tarde o temprano, desprecian la ley democrática porque para ellos esta es pura falsedad, mentira disfrazada de voluntad general. Por eso, para establecer sus fines violentan no solo la ley, sino los mecanismos de control democrático de esta. De forma que intentan romper la cadena constitucional creación-conservación-transformación del Derecho por el eslabón que más conviene y según la ocasional relación de fuerzas en liza. Apelan a la soberanía

---

49 *Ibíd.* 94.

para instaurar una forma de Estado mítico, se sirven de la violencia simbólica para hacerse con el monopolio de la violencia física, pergeñan toda clase de ingenierías jurídicas y mediáticas. Para alcanzar sus objetivos de un Estado nacional-popular, tratan de ir recreando lo que Pierre Bourdieu analizó –salvando las diferencias con nuestro enfoque– como versión política de la relación metafísica entre *natura naturans* y *natura naturata*.[50]

¿Cómo puede explicarse, si no, que en el seno mismo de un país con un sistema constitucional parlamentario liberal-democrático transformen el sistema político, tras su acceso al poder por medio de comicios electorales, en un régimen autoritario, dictatorial o totalitario? ¿Cómo nos ocurre que hasta que los enemigos de la ley democrática no han impuesto su ley –la de una ley arbitraria por antonomasia, fundada en un poder no simbólico– no logremos ver lo que era manifiesto? ¿Qué clase de fuerza tienen los mitos políticos para que en ciertas circunstancias sociales y políticas los sujetos se anulen a sí mismos o se dejen disolver como azucarillos en el negro fluido que se extiende por un país determinado? ¿Por qué un concepto perverso de amistad suplanta ese modelo de amistad cívica que, como idea regulativa, determina la convivencia en un Estado de derecho democrático y social?

Para darle sentido a estos interrogantes, la filosofía simbólica puede sernos de utilidad, como hemos visto, al conectarla con la concepción del poder democrático teorizada por Claude Lefort. Por tanto, ayuda a comprender que la democracia está en serio peligro allí donde un proceso de erradicación del símbolo comienza a ceder en favor de formas míticas. Pero claro, hace falta agudizar la mirada para descubrir los rasgos faciales de esos nuevos mitos políticos que sutilmente andan mezclados o difuminados con atractivos maquillajes de colorido democrático. Puede que la parafernalia que acompaña al auge de las democracias iden-

[50] *Cf.* Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, trad. P. González Rodríguez, Barcelona, Anagrama, 2014 (en especial, clase 17 de enero de 1991).

titarias, sobre las que ha teorizado Marcel Gauchet, sirva para que los actuales nacionalismos y populismos se presenten con un rostro amable. Pero su rostro, por mucha barba o indumentaria que le dé apariencia democrática, es el rostro del mito, al que hoy también debemos mirar cara a cara para combatirlo en favor de la libertad, la igualdad y la cívica amistad democráticas.[51] Y es que, una vez más, está en riesgo la humanidad misma de lo humano concreto, lo cual supo manifestarlo Manuel García-Pelayo con precisión crítica:

> La servidumbre política, por tanto, no se neutraliza acudiendo solamente a fórmulas de transfiguración del gobernante –cualquiera que ellas sean– sino también, y sobre todo, reconociendo en cada hombre algo inmune al poder y disposición de los otros hombres, algo que, aunque esté en el hombre, no pueda ser profanado por los demás hombres, en razón de que tal profanación es impedida por un sentimiento mixto de horror y amor, de temor y reverencia, sentimiento que supone, por tanto, la creencia en la sacralidad del hombre –pues solo lo sacro produce tales sentimientos– derivada de ver en el otro hombre no sólo lo igual y, quizá, en ciertos aspectos inferior a nosotros, sino también algo superior a nosotros mismos.[52]

El hombre símbolo de sí mismo. Y esto, como principio orientador antropológico, no es cuestión de una aséptica diferencia entre insistir –a lo Heidegger– en la finitud o contingencia del *Dasein* y poner

---

51 Sobre usos populistas o totalitarios de los ideales democráticos, *Cf.* los libros de Alfonso Galindo y Enrique Ujaldón, *Diez mitos de la democracia. Contra la demagogia y el populismo*, Córdoba, Almuzara, 2016; y *¿Quién dijo populismo?*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018. Acerca de los efectos antidemocráticos de los nacionalismos, *Cf.* Ovejero Lucas, Félix, *Contra Cromagnon*, Barcelona, Montesinos, 2006; *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona, Página Indómita, 2018; Barreto, Daniel, *El desafío nacionalista*, Barcelona, Anthropos, 2018; Valladolid Bueno, Tomás, *La amistad debida*, Barcelona, Anthropos, 2019.

52 García-Pelayo, Manuel, “La transfiguración del poder”, *op. cit.*, p. 254.

–a lo Cassirer– un fuerte acento en la libertad del hombre.[53] La distancia entre la ontología radical del abismo y la antropología filosófica del símbolo viene marcada por un irreductible gradiente de democracia.

5. Acotación y reserva: la frágil humanidad

Al regresar a la filosofía de Cassirer, y dado que se integra también en la corriente de los filósofos judíos de la primera mitad del siglo XX, no he echado en el olvido que para dar un paso más firme en nuestra comprensión de la democracia, es preciso matizar –y algo más que matizar– la concepción simbólica del poder democrático con la idea del dispositivo alegórico del *ethos* democrático: o sea, no pasar por alto ciertos rasgos del rostro cadavérico de la historia.

La diferencia entre la lucha de la filosofía política de Ernst Cassirer contra el mito y la sostenida por la filosofía de Walter Benjamin ha sido advertida por Antonio Lastra. La tesis de este es que la intención ética de Cassirer está muy alejada de la impronta que la idea de mesianismo dejó en la obra de Benjamin, en particular, en su crítica de la violencia, la cual conllevaría una gran desconfianza en las fuerzas antropológicas de la ética que hay en la base del derecho. De algún modo, la desconfianza de Benjamin en las posibilidades de la cultura es tan fuerte que resultaría muy difícil

---

53 *Cf.* Lastra, Antonio, "Del Mito a la Ética: un ensayo sobre Ernst Cassirer" en *Teoría/Crítica*, N° 6, p. 90. Este excelente ensayo de Antonio Lastra es pionero dentro del ámbito académico español en el tratamiento del "giro ético" que tuvo lugar en la obra de Cassirer. El lector puede encontrar en él una exposición donde, a pesar de la brevedad requerida por el tipo de publicación, se analiza de manera muy precisa y completa el desarrollo de ese giro a través de los principales textos de Cassirer. Sobre este y la ética, *Cf.* Kaegi, Dominic, "L'éthique non écrite de Cassirer" en *Revue germanique internationale* [en línea], Vol. 15, 2012. Consultado el 06/06/2015. URL: http://journals.openedition.org/rgi/1312. Sobre Cassirer y la ética del judaísmo, *Cf.* JMPM 391-407; Aramayo, Roberto R., "El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político del pensamiento de Ernst Cassirer (Una presentación a su artículo sobre *Judaísmo y los mitos políticos modernos*)" en *Isegoría*, N° 59, 2018, pp. 375-390; Valladolid Bueno, Tomás, *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, pp. 66-71.

equiparar su crítica del mito con la desarrollada por Cassirer. Esa desconfianza es tan extrema que impide su engranaje con la confianza cautelosa, prudente y adversativa de este último.[54] En cierto modo, podríamos hablar de una complicada concordancia. De hecho, esta fue destacado también por Jürgen Habermas en su trabajo de 1961 sobre "El idealismo alemán de los filósofos judíos".[55] No es igual considerar, como hace Ernst Cassirer, que "los monstruos míticos no fueron aniquilados definitivamente" a pesar de la victoria sobre estos que causó la aparición de la cultura,[56] que estar convencido, como lo estaba Walter Benjamin, de la ambivalencia fatal de los bienes culturales: "No hay nunca un documento de cultura sin ser a la vez un documento de barbarie. Y como él no está exento de barbarie, tampoco lo está el proceso de la tradición por el que va pasando de unos a otros".[57] En última instancia, argumenta Habermas, la diferencia filosófica entre ambos pensadores se debería a que si bien Cassirer supo reconocer el papel del judaísmo en la aparición de una religión de la responsabilidad individual, sin embargo, esto no era suficiente. Es decir, que a pesar de

---

54 *Cf.* Lastra, Antonio, *op. cit.*, p. 94. Sobre la crítica de Benjamin, *Cf.* Vázquez, Manuel E., "Mito y violencia: Interpretación de Walter Benjamin" en *Teoría/Crítica*, N° 6, 1999, pp. 127-160; Honneth, Axel, "El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre «Crítica de la violencia» de Benjamin" en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 101-138; Bernstein, Richard J., "Walter Benjamin: ¿violencia divina?" en *Violencia. Pensar sin barandillas*, trad. Santiago Rey Salamanca, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 89-131; Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992; Valladolid Bueno, Tomás, "El concepto de violencia divina" en *Democracia y pensamiento judío*, *op. cit.*, pp. 170-185.

55 *Cf.* Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000, pp. 35-57. Además de este texto de Habermas hay que señalar otros dos donde este se hace cargo de la posible (y problemática) significación política de la filosofía del símbolo de Cassirer, *Cf.* "La fuerza liberadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca de Warburg" (1995) en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid, Trotta, 1999, pp. 11-38; y "Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Gehlen" (1998) en *Tiempo de transiciones*, trad. Rafael Agapito de Serrano, Madrid, Trotta, 2004, pp. 67-87.

56 *Cf.* Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 48; *Cf.* MdE 352.

57 *Ibíd.*, p. 49; *Cf.* Benjamin, Walter, "Tesis VII" en *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006, p. 129-141.

destacar el valor de una religión ética frente a las religiones ritualistas del mito, en las que predominaba la responsabilidad colectiva, no obstante, en su crítica a la supervivencia del mito no contó con la fuerza más poderosa de la tradición del judaísmo. Más bien volvió su mirada a la filosofía griega para hacer valer la vigencia o validez del humanismo frente a las fuerzas reaccionarias. Por el contrario, el pensamiento de Walter Benjamin era el resultado de combatir la radicalidad del pensamiento conservador acudiendo a una fuente de radicalidad más incisiva: la alegoría, cultivada tradicionalmente por la Cábala, como método de interpretación y expresión, incluso como dadora de sentido y fuente de conocimiento. En este sentido, Habermas, siguiendo la distinción entre símbolo y alegoría, entiende que Cassirer se sirve del primero para expresar su creencia en la posibilidad de una comunicación humana que sea coherente con la simbólica expresión fenoménica de lo esencial. Sin embargo, Walter Benjamin es presentado en el polo opuesto:

> Pero Benjamin –dice Habermas– nos advierte que todo lo que la historia tiene desde el principio de prematuro, de sufriente y de malogrado, se resiste a quedar expresado en el símbolo y se cierra a la armonía de la forma clásica. Presentar la historia universal como historia del sufrimiento es algo que sólo puede lograrlo la exposición alegórica. Pues las alegorías son en el terreno del pensamiento lo que las ruinas en el reino de las cosas: [...]. Ante la mirada formada en la escuela de la alegoría se evapora la inocencia de una filosofía de las formas simbólicas; ante ella queda al descubierto la fragilidad de ese suelo de una cultura de la belleza que, supuestamente, Kant y Goethe habían consolidado de manera definitiva. No es que Benjamin pretendiera abandonar las ideas de aquellos, pero sí que caló en la ambivalencia de esos «valores culturales» y «bienes de la cultura» que los judíos llevaban siempre tan ingenuamente en la boca.[58]

Nos es obligado añadir: no es tampoco que Ernst Cassirer estuviese ciego ante los horrores de la historia; de hecho, su obra del exilio, que aquí nos concierta, es efecto de pensar la terrible realidad a la que con-

58 Habermas, Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, *op. cit.*, p. 49.

dujeron las nuevas técnicas del mito político ejecutadas por el Estado nacionalsocialista alemán. Ahora bien, ya se dijo, es probable que cierto grado de "inocencia" y de "ingenuidad" acompañasen a la apuesta confiada que Ernst Cassirer hizo –sobre todo, antes de la catástrofe– en favor de la ética y del derecho como instituciones; es probable que en su obra sobre las formas simbólicas anidase una inocente confianza en la inocencia del Estado y en la unidad de la nación. Tal vez, Cassirer no valoró siempre en todo su alcance que hay quienes, en ciertos momentos, cuando les tiendes la mano, no piensan en ofrecerte recíprocamente la suya, sino en cortar la que tú le das. No decimos que no supiese ver las fuerzas destructivas de un pensamiento mítico nacional. Decimos que quizá vio demasiado contenido ético en algunas filosofías que, lejos de incluirlo, buscaban sus raíces en el poder total y en lo imprevisible; unos sistemas de pensamiento que se ofrecían con honda radicalidad y a los que para vencerlos no era suficiente "la humana intelectualidad".

Por desgracia, por lo que de acertado haya en ese nuestro "tal vez", el debate de Davos tuvo por vencedor a su adversario Martin Heidegger. Aunque el tema formal del encuentro era Kant, sin embargo, lo que en realidad se estaba allí discutiendo fue, y así lo reconoce Jürgen Habermas, *el final de una época*: "Cassirer representaba el mundo al que también pertenecía Husserl, contra el gran discípulo de éste; el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba a la originalidad del pensamiento, cuya radicalidad atacaba, efectivamente, a la cultura de Goethe en sus raíces".[59] La antropología de Ernst Cassirer, valorando al hombre como un símbolo de sí mismo, no tenía la misma energía de una resistencia a la que Heidegger adscribió a su filosofía. La pregunta por el hombre no es, para el autor de *Ser y tiempo*, la pregunta de la antropología del hombre, sino la que interroga por su esencia, es decir,

> si viene motivada desde la problemática central de la filosofía misma, aquella que tiene que remitir al hombre más allá de sí mismo

[59] *Ibíd.*, p. 47.

> y hacia la totalidad del ente, para revelarle allí en toda su libertad la negatividad de su ser-ahí. Esta negatividad no es motivo de pesimismo y de melancolía, sino que lleva a comprender que un obrar auténtico sólo se da donde hay resistencia, y que la filosofía tiene la tarea, en un cierto sentido, de volver a arrojar al hombre en la dureza de su destino, rescatándole de ese aspecto perezoso de quien sólo usa las obras del espíritu.[60]

En sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, Schiller dejó una expresa respuesta a los jóvenes amigos de la verdad y de la belleza, los que buscan dar satisfacción a su noble deseo aunque tengan en contra de ellos la tendencia de su época: "Vive con tu siglo, pero no seas su criatura; haz para tus contemporáneos lo que necesiten y no lo que ellos alaben".[61] Las ideas del poeta expuestas en esas cartas, han tenido eco en no pocos filósofos posteriores. Y no a todos los han movido –en su adopción– los mismos motivos. Como ejemplo paradigmático, ahí están Ernst Cassirer y Martin Heidegger.[62] El primero, en el apartado de *El mito del Estado* que hemos venido comentando, apelaba al espíritu de ese texto de Schiller para recordar el papel de la filosofía en relación con la cultura: "Los grandes pensadores del pasado –escribió Ernst Cassirer– fueron no solo «sus propios tiempos captados en pensamiento». Muy a menudo tuvieron que pensar más allá de sus tiempos y contra sus tiempos. Sin este valor

---

60 Cassirer, Ernst y Heidegger, Martin, "Debate de Davos", trad. de G. Hoyos, en *Ideas Valores*, Vol. 26, N° 48-49, 1977, pp. 99-100. [NdE: en la traducción de Roberto Aramayo dice: "cuando está motivada por el problema crucial de la propia filosofía, cuya misión es hacer salir al hombre de sí mismo y retrotraerle al conjunto del ser para ponerle de manifiesto, a despecho de toda su libertad, la futilidad de su *Dasein*, una futilidad que no debe dar pábulo al pesimismo y a la melancolía, sino que debe hacernos comprender que solo hay un auténtico obrar allí donde se da resistencia, y que la filosofía tiene por tarea arrancar al hombre de la indolencia que utiliza simplemente las obras espíritu, para arrojarle a la dureza de su destino" (DVAc 96-97)].

61 Schiller, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Vicente Romano García, Madrid, Aguilar, 1969, p. 61.

62 Quiero indicar también la visión de intersubjetividad ilustrada que Jürgen Habermas destaca en Schiller. *Cf.* Habermas, Jürgen, "Excursus sobre las cartas de Schiller acerca de la educación estética del hombre" en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 62-67.

intelectual y moral, la filosofía no podría cumplir su misión en la vida cultural del hombre". Por contra, Heidegger, en una de las reflexiones de sus *Cuadernos negros*, correspondientes a 1938-1939, dejaba anotado cuál era su concepto de resistencia, o sea, lo que él entendía por la lucha del pueblo alemán, por la lucha de la meditación, que es a lo que en verdad hemos de entender que estaba aludiendo en Davos. Dejo literalidad de tres de sus reflexiones. Pienso que constatan el diferente sentido que cada uno de los filósofos confería a las ideas de Schiller, figura cultural muy ligada a Weimar, esto es, a la ciudad por antonomasia de la república democrática de entreguerras. Las citas nos aclaran de qué consideraba Martin Heidegger que había de rescatarse al hombre de sus días (y rescatarlo –suponemos– por un millar de años):

> [1º:] Nos quedamos en medias tintas, más funestas que toda otra indecisión, si tras renunciar a lo occidental, al espíritu democrático y liberal, resulta que luego nos limitamos a perseverar en la esencia de la Modernidad, en lugar de crecer ya ahora –y justamente ahora– en la voluntad esencial para salirnos de esa Modernidad y, sin embargo, llevando hasta el final sus necesidades. Tan originalmente es la ley fundamental de los alemanes una lucha en cuanto que lucha por su esencia, que también esta lucha tiene que surgir puramente de las fuerzas propias para la decisión, sin apoyarse en meras enemistades con otros ni menos aún disolviéndose en ellas.[63]
>
> [2º:] El mayor peligro que amenaza a nuestra esencia, es decir, a la lucha por nuestra esencia, es que, pese a todo, un día lleguemos finalmente a afirmar todo aquello de lo que se renegó en el primer embate de la revolución, y que lleguemos a cuidar como Dios manda todos los «valores culturales» e incluso demos un «valor» a la «formación»; que del exceso inicialmente inevitable de lo unilateral nos desbordemos vertiéndonos en el exceso de equilibrio y compensación.[64]
>
> [3º:] Pero el futuro venidero de Occidente no lo fundan aquellos que meramente son enemigos de lo dado, sino aquellos que, en la coli-

[63] Heidegger, Martin, *Cuadernos negros 1938-1839. Reflexiones VII-XI*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Trotta, 2017, p. 18.

[64] *Ibíd.*, p. 19.

> sión de los empujes que habrán de venir de la conmoción que causa la diferencia de ser, pasan a conformar la resistencia. Los empujes necesitan la resistencia para hacer acopio de su fuerza suprema y de este modo dominarse a sí mismos. En su época, estos que conforman la resistencia tienen que situarse fervientemente fuera de tal época.[65]

Y todo esto, después de haber explicado en notas anteriores por qué aún interesaba Kant, un Kant alemán que nada tenía que ver con el Kant de los derechos del hombre y de los ideales republicanos que incorpora lo alemán en lo universal. En fin, que la impronta de las obras del espíritu, de los textos, de las ideas, no fue tan pacífica como a simple vista pueda parecernos. Hubo una lucha antropológica, ética y política, en la que por medio estaba el sino de una humanidad símbolo de sí misma, de una humanidad según los principios de la modernidad democrática.

Por esto, la rectificación que Ernst Cassirer realizó en *El mito del Estado*, al reconocer con mayor acento que el riesgo y el peligro del mito siempre están presentes, que el equilibrio de lo político es inestable de suyo, que algunas posturas filosóficas pueden llegar a cómplices necesarios contra la humanidad símbolo de sí misma, digo, esa rectificación del punto de mira pienso que es muy digna de ser tenida en cuenta. Y máxime en estos momentos en que la aparentemente global y definitiva victoria de la democracia puede sufrir un grave traspiés a causa del surgimiento de neonatos nacionalismos populistas. Nuevos "deseos colectivos", en un contexto de democracias identitarias, nos obligan a pensar la probabilidad de que estemos asistiendo al momento inicial de nuevas técnicas del mito político.

Coda sin final

Hechos: crisis económicas y procesos migratorios respondidos por líderes populistas y/o nacionalistas; intereses oligárquicos coman-

65 *Ibíd.*, p. 36.

dando procesos de desintegración; corrupción política y social; descrédito de las instituciones; cultura mediática venal y una descomposición de la lógica del poder democrático; es decir, un cambio de naturaleza de ese poder, gracias a lo cual la concepción, organización y distribución de lo común muta en exclusión y oclusión para beneficio de un único denominador común de las imaginadas identidades. A lo que ha de añadirse, en una orientación más global, la inestabilidad geopolítica y territorial; hambrunas endémicas; probables epidemias que amenacen la salud de extensas regiones; enquistamiento de conflictos bélicos; amenazas y actos terroristas; graves problemas de medio ambiente; pauperización creciente y selectiva de algunas capas sociales; discriminación y desigualdad en derechos por razón de sexo, raza, edad o religión. ¿Fumarolas? Haberlas, las hay; y no parecen avisar de nada bueno.

Pensamiento crítico: la autonomía y la historicidad, bases de un sujeto político democrático, siempre *in fieri* y no reducible a una identidad absoluta, sea por vía de identificación o pertenencia. Rechazo de cualquier atisbo de comunidad heterónoma y trascendente. Ni el Estado, ni la Sociedad, ni la Comunidad, ni el Individuo, como tampoco la Nación o el Pueblo, son admisibles como Totalidad. De esto fue y va lo novedoso que trae la irrupción del momento democrático. Lo demás son renovaciones de una política de Arcanos; recaídas en naufragios morales y políticos; así como resurrecciones de dogmas que quieren dar por resuelto el enigma irresoluble que es la democracia en tanto que apertura, que no abismo. La democracia es siempre herética, herética aun respecto de herejías que se constituyen en dogmas. Lo provisional y contingente va de suyo con su ideal regulativo: verdadero estado de alerta –invertido– en que viven los ciudadanos frente a los cánones absolutos de la ciudad. Ni siquiera la Sociedad o la Democracia contra el Estado están a salvo de una recaída o regresión al momento dogmático –mítico– de una salvación impuesta, de elevar a Prueba definitiva una prueba. Ni el Estado de derecho ni la voluntad popular resuelven de una vez por todas el enigma democrático del ciudadano

que se gobierna a sí mismo, libre de servidumbre, especialmente de la astuta servidumbre voluntaria. Es cierto que hay más derecho que el derecho del Estado, pero también hay más derecho que el derecho de la Sociedad y que los derechos del Individuo a secas.

Cuidado con algunos usos de la idea de "democracia salvaje" o "insurgente" destinados a contrarrestar los poderes salvajes. El universo de la democracia está plagado de vórtices. Y las cartografías del poder salvaje no son siempre fáciles de interpretar. Hay una tensión permanente en el interior de las sociedades democráticas, sea como idea o como praxis. La escisión de un ser en falta es ineludible para el ser humano; pero al instituir la insurgencia de modo "sacerdotal", se destruye la tensión del pluralismo. La insurrección oligárquica, con su retorno a las certezas absolutas, ejerce una fuerza de dominio que comprime en nombre del Estado o de la Sociedad o del Pueblo o de la Nación o de la Democracia misma, y así destroza el sentido simbólico de la democracia, amenaza la libertad de los sujetos políticos, practica técnicas de mitos políticos, accede al poder y lo ejerce como poder no vacío, o sea, como un poder mítico.

CAPÍTULO 13

José Luis Villacañas

CASSIRER Y EL MITO DEL ESTADO

Este artículo también se publicó en Navarrete, R. y Zazo, E. (eds.), *Ante la catástrofe. Pensadores judíos del siglo XX*, Barcelona, Herder, 2020, pp. 73-98.

CAPÍTULO 13

CASSIRER Y EL MITO DEL ESTADO

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid

1. Función de totalidad en la forma de vida

Como sabemos, el mito para Cassirer es ante todo una función universal. Como tal, esa función no puede ser ni erradicada ni superada por ninguna cultura.[1] La estructura central de esta función es la producción de unidad y es la heredera del tipo de representación que el kantismo había llamado ideal. No era meramente un orden del entendimiento, sino un orden unitario de todos los aspectos de la vida que intervienen en la existencia humana. Si la filosofía de Kant refería finalmente a la construcción de una *Lebensweisheit*, Cassirer vio con claridad que esta sabiduría de la vida era más bien ofrecida por la función unitaria del mito, y no tanto por la popularización de una filosofía académica. Los elementos con los que la función del mito se cumplía y forjaba su unidad no eran en modo alguno los órdenes ideales que la filosofía ofrecía. Procedían de los elementos más dispersos de la vida social y cultural, sobre restos de todo tipo, aspectos inconscientes, arcaicos, en absoluto atravesados por el análisis académico, sino depositados en construcciones metafóricas. Analizarlos y describir sus usos formaba un discurso que no podía reducirse a la historia de la razón. Todos estos elementos se conjuntaban en la cercanía con las realidades sociales y con el mundo de la vida. Esta tesis implicaba que la función mítica disponía de su propia historia, su propia evolución junto con la ciencia. En realidad implicaba que

[1] *Cf.* Schultz, William, *Cassirer and Langer on Myth: An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2013, p. 8.

la historia de la Ilustración disponía de un lugar propio en el seno de esta historia del mito, más amplia y continua. Esta tesis valía para la historia humana. Sin embargo, Cassirer asumía que esa tarea de la función mítica era mucho más intensa en la sociedad moderna, condenada a la fragmentación. Así que, cuando miramos todo el proceso histórico obtenemos una visión más o menos precisa: tras el intento de la Ilustración, asistíamos a una regresión mítica.

Si nos preguntamos de dónde procede la necesidad estructural de la función mítica, obtendremos de Cassirer una respuesta que es muy cercana a la de Blumenberg. Se trata de la inquietud que atraviesa el río, de las dificultades del ser humano con su autoconocimiento. Sabemos que esta inquietud es la base de eso que llamamos praxis o moralidad. Esas dificultades, que también son las de la Ilustración, son todavía más intensas en el mundo moderno. La función del mito no puede clausurarse. Podía haberse clausurado en metáforas totales de haber cumplido la Ilustración su promesa de ofrecer una sabiduría de la vida. Pero la mediación filosófica capaz de sostener esta sabiduría mundana era demasiado quebradiza como para mantenerse en los términos universales que la función del mito atiende con menos mediaciones. La Ilustración, desde Aristóteles, intenta neutralizar la conocida sentencia de Damascio, *filómythos é psyché*. Cassirer fue de los primeros en reconocer que ese intento había fracasado. El mito había vencido a la Ilustración, una conclusión que era bastante diferente de la que de forma inmediata pondrían en circulación Adorno y Horkheimer: que el mito anidaba en el seno mismo de la Ilustración.

Esta línea de trabajo, que tensionaba las relaciones entre Ilustración y mito, culminó en *El mito del Estado*, el libro al que dedicaré estos breves comentarios. Sin embargo, la pregunta de este momento de la investigación de Cassirer era más concreta. William Schultz la ha presentado así: “En su forma acostumbrada, Cassirer presenta la genealogía cultural y los orígenes del problema: ¿por qué la vida política del siglo XX, supuestamente civilizada y basada en la sofistica-

ción científica, llegó a ser tan bárbara?".[2] La respuesta que en general obtenemos es que la lógica que desplegaron los nazis fue la lógica del mito. Explicar tanto la necesidad del mito como sus problemas, comprender la universalidad de su función, formaba parte del programa ilustrado, y se ofrecía como el último medio para contener el enorme poder del mito sobre la vida humana. La conciencia del mito y sus condiciones de posibilidad le parecía a Cassirer un medio para neutralizar su capacidad potencial de elevarse a instancia absoluta. Al cumplir esta tarea, la filosofía preservaba un reducto de libertad en el ser humano. Un mito consciente –esta era la enseñanza convergente con Freud– genera libertad y autoconciencia en aquel que lo habita o encarna. La filosofía seguía siendo así una fuerza capaz de obstaculizar lo que de otro modo podía presentarse como destino. Quizá está aquí la clave de sus diferencias con Heidegger. En este sentido, se puede decir en verdad que, frente a la deconstrucción de la modernidad que llevan a cabo los autores que proceden de Heidegger, la obra entera de Cassirer puede ser presentada como una repetición de la modernidad.

Cuando lo comparamos con Roland Barthes comprendemos que estamos ante una tradición específica que nos permite resaltar algunas cuestiones. Cuando Barthes llama al mito una *parole*, quiso decir que el mito no está definido por el objeto de su mensaje, sino por la manera en que lo expresa. No es el significado lo decisivo del mito, sino el significante. De ahí que cualquier significado puede ser mítico, ya sea una imagen, una narración o un objeto. Así que el mito era un "sistema semiológico secundario" que incluso iba más allá del significante, pero que no podía separarse de él. Se trataba de la *denotación* que estaba ampliada por la *connotación*. Era esta la que fecundaba un conjunto amplio de significaciones que constituían un modo de vida. Sin embargo, Barthes dice aquí algo que Cassirer apunta: el mito configura una forma de vida. Es un mito político

2 *Ibíd.*, p. 14.

en la medida en que la política está incluida en la totalidad, pero no puede cumplir su función solo en atención a las estructuras políticas. Sin la mediación por las estructuras vitales no hay mito verdadero y sin ella no hay función política. El caso de Sorel no era contrario a esta tesis. Si el mito de la huelga general era efectivo no era por ser directamente político, sino porque en la huelga general cambiaría de forma radical el estatuto ético, moral, económico, político y social de los participantes en ella de tal manera que transformaría su forma de vida. Eran las bases mismas de la existencia lo que resultaba afectado por el mito. En este sentido, cuando Schmitt habla de la dimensión existencial de la diferencia amigo-enemigo no está lejos de sugerir que se trata de una diferencia mitopoiética.[3] De la misma forma, solo en la medida en que penetra a través de las distintas esferas de acción social y genera una forma de vida, el mito puede producir ese tipo de resultado que ha descrito Benedict Anderson con sus comunidades imaginadas. Esta capacidad formativa totalizante, que afecta a la dirección de la vida tanto como a la concepción del mundo, capaz de implicar la verdad y la norma de vida, es la que ha destacado Jan Assmann en su libro *Gedächtnis*.[4]

2. Modernidad y fragmentación

En términos weberianos, el mito alcanzó una función inédita ante la insoportable fragmentación de la vida social propia de la modernidad tardía. Desde este punto de vista, es verdad que el diagnóstico inicial no era divergente entre Cassirer, Weber y el propio Husserl de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En cierta

[3] *Cf.* Foerster, Thomas, "Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe" en Pohl, Benjamin, Brandt, Hartwin, Sprague, Maurice y Hörl, Lina (eds.), *Erfahren, Erzählen, Erinnern, Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter*, Bamberg, University of Bamberg Press, 2012, p. 93.

[4] *Cf.* Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Múnich, 2017, pp. 78-83.

forma era el modo en el que había estallado la vieja escisión entre las ciencias de la naturaleza y de la cultura, que todavía la Escuela histórica de la economía natural, y el propio Nietzsche, creían mantener a raya. Por supuesto, la filosofía había pugnado por reconstruir la unidad, como en el caso de Dilthey, que propuso que bastaban las ciencias del espíritu para ofrecer concepciones del mundo, frente a los que habían intentado regular las relaciones entre los fragmentos desde una ética de la responsabilidad, como Weber. El precio de esta regulación ética weberiana era la anulación de toda sistematicidad filosófica. Por tanto, implicaba asumir el fracaso de la filosofía para dotarnos de una concepción del mundo. En paralelo, debemos recordar el firme rechazo de Freud, al final de la última serie de sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* a la hora de hacer de su ciencia una concepción del mundo.[5] Para Weber este fracaso de la filosofía clásica no era sino un estímulo para una nueva forma de relación con la realidad, capaz de colmar su hambre de realidad. Para Husserl fue el despertar de un sueño que sepultó la fenomenología en el colapso. Para Cassirer fue un estímulo para organizar una nueva ciencia de la cultura. Todos en cierto modo se despedían del sistema de Hegel, mucho antes que la postmodernidad repitiera el mismo gesto. Pero aquí estaba la cuestión central, pues las formas de despedirse de la función sistemática de la filosofía fueron muy diferentes. Y aquí es donde queremos situar nuestro argumento.

Sin embargo, no tenemos dudas de cuál era el punto de partida. "La filosofía fue incapaz de mantener la unidad y de contener la creciente fragmentación. El sistema de Hegel es el más grande intento de abrazar el conjunto del conocimiento y de organizarlo en virtud de un pensamiento guía. Pero Hegel no fue capaz de alcanzar esta meta". Esto dijo Cassirer en su obra *Las ciencias de la cultura*.[6] El

5 *Cf.* Freud, Sigmund, "35° Conferencia. En torno de una cosmovisión" en *Obras completas*, Vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pp. 146-168.

6 *Cf.* Lofts, Steve G., *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*, Nueva York, State University of New York Press, 2000, p. 25.

mito había venido a reocupar ese centro ausente de vida intelectual, y se había hecho con su poder directivo sobre la forma de vida. Si hay una diferencia apreciable entre Helmuth Plessner y Cassirer a la hora de abordar este asunto, reside en que Cassirer responsabilizó a la filosofía misma por este fracaso a la hora de ofrecer el centro directivo de la vida. Como dijo en el primer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas,* la filosofía que era la *Einheitsinstanz* había fallado en su tarea. Este fallo no era un episodio más de la lucha aporética de los partidos de la metafísica, cuya dialéctica ya había descrito Kant como interna a la razón. No era solo la metafísica la que producía ese conflicto, y por eso la solución ya no podía ser la crítica trascendental capaz de diluir el conflicto de los partidos y de sellar el terreno de paz. Se trataba de una pérdida del centro intelectual, de una falta de orientación, de una crisis debida a la inexistencia "[de un] poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales".[7] Este nuevo hecho, el específicamente moderno, no afectaba a la razón especulativa, sino "a todo el campo de nuestra vida moral y humana".[8] No era un asunto de la unidad conceptual, sino de la unidad existencial. En suma, si la fragmentación no era un fenómeno más de lo que podemos llamar la eterna dialéctica de la razón, cabía preguntarse por la utilidad de la filosofía trascendental clásica para regular ese conflicto. Así que ni Hegel ni Kant parecían suficientes para mediar en los nuevos conflictos intelectuales.

Las ambivalencias de la posición de Cassirer proceden de la íntima voluntad de mediación de las dos grandes filosofías idealistas. En el fondo, deseaba impulsar un análisis trascendental nuevo capaz de responder a los problemas de unidad hegeliana del espíritu. Ya no se trató de diluir el conflicto de la metafísica mostrando la ilegitimidad de las diversas formas de pensar la totalidad, como habría hecho Kant. Se trató de estudiar la fragmentación cultural moderna

7 AF 43.

8 AF 43-44.

de tal manera que no se rompiera por completo con el horizonte de la unidad del espíritu como había intentado Hegel. Vemos así que la ciencia de la cultura venía a sustituir la potencia de la crítica, pero ya no podía reposar en la mera lógica (lo que pensaba Hegel). Ahora mostraba que las ideas abstractas en batalla no estaban separadas de los diversos aspectos de la vida cultural y de la totalidad concreta de la vida social, algo que Kant no atisbó. Pero frente a Hegel, Cassirer veía con claridad que las formas del espíritu no estaban atravesadas por una dialéctica histórica unitaria que caminaba hacia un saber absoluto. Las formas del espíritu trabajaban en una concreta totalidad que no podía ser organizada ni sistematizada, pero al menos podía ser llevada a autoconciencia unificada de las funciones simbólicas que ejercían. No parecía haber aquí implicaciones de los actores sociales reales, de los grupos humanos que en el fondo estaban detrás de los procesos que llevaron al poder a los nazis. Esta aproximación seguía dependiendo de la centralidad de la filosofía en la vida social alemana y quizá desde este punto de vista era un tanto unilateral. Sin embargo no por ello deja de ser significativa.

Como sabemos, la vía de Cassirer fue mostrar el estatuto peculiar de la función de la forma simbólica. Esta no gozaba de la formalidad kantiana. No era el nuevo sujeto transcendental que se desglosaba en las funciones categoriales que convergían en la formación del objeto. Por supuesto que era un nuevo paradigma, pero no proporcionaba una unidad sistemática ni generaba las formas concretas de las esferas simbólicas a partir de una forma simbólica abstracta. Como Weber, se puede decir que "la perspectiva filosófica completa de Cassirer comienza con el reconocimiento de la autonomía de una pluralidad de dimensiones del espíritu".[9] Y a pesar de ello, en la *Filosofía de las formas simbólicas* se producía el malentendido de que hubiera algo así como una *función simbólica general* que estuviese por encima de todas las formas simbólicas concretas. Se trataba de una impresión que es-

[9] Lofts, Steve G., *op. cit.*, p. 27.

taba casi obligada por la finalidad orgánica que buscaba Cassirer. La aspiración era recuperar ese centro unitario perdido, mirar todas las construcciones simbólicas de tal manera que formaran un conjunto, aunque fuera mediante una relación inmanente entre ellas, sin trascendencia alguna. La función simbólica era una forma no metafísica, no dogmática, regulativa, reflexiva, comparativa de mantener la unidad y la universalidad y por eso era el sustitutivo de la subjetividad trascendental, pues permitía seguir pesando con un nivel de abstracción que Cassirer consideraba el adecuado a la reflexión filosófica.

No podemos exponer aquí las bases de su *Filosofía de las formas simbólicas.* Sólo debemos apreciar una oscilación esencial al pensamiento de Cassirer que resulta decisiva para entender el problema de *El mito del Estado.* Se trata, por supuesto, de la oscilación entre fragmentación y unidad. Esta oscilación tenía que ver con la estructura del intuir y su inevitable cargarse con "*symbolische Prägnanz*" en sus diferentes formas de presencia representacional. Aquí enraizaba en la "vida del espíritu objetivo" pues cada una de esas pregnancias configuraba una esfera cultural.[10] Por supuesto que este nivel de análisis estaba presionado por las exigencias de la fenomenología, pero no por ello dejaba de ser sensible a las evocaciones del sistema hegeliano. La pregnancia simbólica identificaba una dimensión antropológica del símbolo desde un concepto de vida. Sus resultados representacionales sin embargo alcanzaban un equivalente a la objetividad unitaria y universal de espíritu justo por su dependencia unitaria de la vida. Cassirer luchaba expresamente con la metafísica de la vida de Bergson, que pregonaba un acceso inmediato a la vida a través de una pura intuición carente de símbolo, capaz de darnos el "*pure ego*". Por supuesto, así se defendía de forma más intensa la pluralidad, pues se mostraba que a la vida no se llegaba desde un acceso que no pusiera distancias respecto a ella. Sólo desde esa distancia era visible. Pero

10 *Cf. Ibíd.*, p. 31.

entonces solo podía ser parcialmente visible.[11] Esto le llevó a decir en *Filosofía de las formas simbólicas,* que "[cada una de las formas simbólicas] no marchan pacíficamente la una junto a la otra tratando de complementarse mutuamente, sino que cada una llega a ser lo que es demostrando solamente su propia y peculiar fuerza hacia las otras y en lucha contra ellas".[12]

Esto se parecía a la lucha de dioses de Weber, pero Cassirer no podía olvidar la demanda de forma unitaria de la vida, una exigencia que dependía de la mirada humanista. Vemos así que la filosofía de Cassirer recompone todos los debates del primer tercio del siglo y que tras él emerge la dialéctica entre vida y forma que había constituido el sustrato final de la filosofía de Simmel. Cassirer, como nuestro Ortega, también comprendió el drama de la vida y del espíritu, de la vida y la forma, de la vida y la cultura y la conquista de su *Antropología* es justamente la de mostrarnos ese drama interno a la problematicidad inmanente e insuperable del ser humano. El carácter mediador del ensayo "Espíritu y Vida" entre la *Filosofía de las formas simbólicas* y *Antropología filosófica* resulta claro. Era este concepto de ser humano el que no podía gozar del final del saber absoluto que la *Fenomenología del espíritu* auguraba. La naturaleza no se exhausta en el espíritu porque este es solo una forma de distancia, una garantía de ver, una pregnancia simbólica, una significatividad siempre parcial. Lo específico de Cassirer fue mantener todavía esa unidad del espíritu, soporte de las formas simbólicas, una categoría que le permitía hablar de la "trascendencia de la idea" en su drama con la inmanencia de la vida.

---

11 *Cf.* este pasaje de *Filosofía de las formas simbólicas*, citado por Lofts: "Una autoaprehensión de la vida sólo es posible si no permanece sólo encerrada en sí misma. Tiene que darse forma a sí misma, pues precisamente en eso «ajeno» (*Andersheit*) de la forma adquiere, si no su realidad, sí su «visibilidad» (*Sichtigkeit*). Separar al mundo de la vida del mundo de la forma y contraponerlos significa separar su «realidad» de su «visibilidad»". *Cf.* FFSIII 55. Aquí se veía de nuevo la primacía del sentido externo kantiano, cuya garantía funcional ahora venía producido por la pregnancia simbólica.

12 FFSI 39-40. Citado por Lofts, Steve G., *op. cit.*, p. 34.

Para ello necesitaba una teoría formal del espíritu como forma unitaria, que compensara la reducción del símbolo a una necesidad antropológica que no podía ser satisfecha en una sola dirección. Nunca se vio más clara esta oscilación entre unidad del concepto de espíritu donador de forma y de pluralidad de necesidades antropológicas fragmentarias que al final de la *Antropología*. Cuando llegó la hora de extraer conclusiones dijo dos cosas diferentes. "Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico".[13] Es la tesis de la necesidad de la forma, ese foco común a todos los ámbitos de la cultura. Por eso añadió: "Los hechos son reducidos a formas y se supone que estas formas mismas poseen una unidad interna". Pero tras estas afirmaciones, que eran coherentes con toda la línea de su trayectoria, se preguntó si de verdad se había conseguido este resultado tras el análisis de las diferentes formas simbólicas. "Bajo este aspecto de nuestra investigación acaso nos sintamos inclinados a la tesis contraria, la de la discontinuidad y heterogeneidad radical de la cultura".[14] Era la tesis weberiana de un mundo sin forma.

Así que Cassirer creyó que esta diferencia reposaba en un doble aspecto: la tesis de la forma era asumible por una ontología, pero para una filosofía crítica no estábamos obligados a probar la unidad sustancial del ser humano. Pero de nuevo la oscilación se mantenía en otro nivel al reconocer que era posible concebir tal unidad a nivel funcional, una coexistencia de contrarios. Así se reconcilió con Heráclito y asumió que las diferentes formas culturales "[concuerdan] por una conformidad en su misión fundamental".[15] Esta misión fundamental era conducir a una "progresiva autoliberación del ser humano" y por tanto estaba al servicio del proyecto ilustrado. En cada forma expre-

13 AF 325.

14 *Ibíd.* 325.

15 *Ibíd.* 326.

siva de cada esfera de cultura, el ser humano se hacía con un nuevo poder, "el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal".[16] Pero justo porque el programa era una autoliberación, el ser humano no podía prescindir ni renunciar a la búsqueda de una "unidad fundamental en este mundo ideal". Se afirmaba la tesis weberiana del conflicto, pero a pesar de eso se afirmaba que "esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía". Era de nuevo el arco y la lira. La presión de la forma lo exigía. Goethe no podía ser olvidado.

3. Mito y práctica social

En *Antropología* el pensamiento mítico era la forma originaria de forma, el expediente de totalidad de la existencia que aspira a la conservación de sí mismo. Como figura de la tradición sagrada e inviolable, el mito tenía que haberse quedado restringido a las formas arcaicas de existencia humana. Por supuesto, Cassirer sigue pensando en términos de conservación y dinamismo y utiliza la categoría de metamorfosis como resultado del "perfecto equilibrio"[17] entre evolución y estabilización. Pero en *El mito del Estado* no pudo menos que apreciar un "cambio radical en las formas de pensamiento político" que consistía en la "aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico".[18] Esto era algo diferente de un perfecto equilibrio. Era una regresión que implicaba la derrota del pensamiento racional. Este regreso del mito obligaba a una nueva consideración de este fenómeno, algo que Cassirer realizó en el capítulo dedicado a pensar "La estructura del pensamiento mítico". Por supuesto, allí tuvo que manifestarse crítico de Lévy-Brühl acerca de la existencia de una supuesta lógica de la mente primitiva. Si existiera ese soporte específico, habría sido dejado atrás por el progreso y no podría reemerger. Como era obligado, re-

16 *Ibíd.* 334.

17 *Ibíd.* 331.

18 MdE 7.

visó la tesis de Max Müller, que conocía desde *Mito y lenguaje*, y que se representaba el mito, wittgensteinianamente, como el resultado de las falacias, ambigüedades, flexibilidad y confusiones del lenguaje. El mito como patología del lenguaje sería un antecedente de la metafísica y tendría el mismo origen.

Cassirer como es sabido no dio por falsas estas interpretaciones, pero se dirigió a lo que llamaba "un estrato más profundo", el del mito como una historia que explica un rito.[19] Este cambio de perspectiva es profundo. No hace del mito un conjunto de representaciones, sino de prácticas y actos sociales. No es un estadio pre-especulativo, sino un orden emocional. La nueva tesis, inspirada en W. Robertson-Smith dice, en palabras de Jane Ellen Harrison, que "lo que un pueblo *hace* con respecto a sus dioses debe ser siempre la clave, tal vez la más segura, para saber lo que piensa".[20] Ahora bien, la noción de rito implicaba una comprensión antropológica muy compleja que hace del sentimiento el núcleo elemental de los estados mentales, pero en cierta forma son expresión de los estados o impulsos motores. Los estados corpóreos, motrices, impulsivos, inconscientes, son los decisivos para producir las dimensiones afectivas y sentimentales y estos a su vez se reflejan en las figuras conscientes. Pues bien los ritos ordenan la parte motriz del cuerpo y de este modo generan sentimientos y afectos. De ahí que el ritmo, el movimiento solemne, la danza dionisíaca sean elementos centrales del rito. Su resultado era el cumplimiento de sentimientos y afectos, deseos y apetitos. Sólo cuando se narra una historia se hace conciencia de lo que se hace y se llega al mito.[21]

El uso que hace Cassirer de Freud en este libro es decisivo y con claridad saludó sus aportaciones como un progreso evidente. Cassirer lo vio en el hecho de que Freud vio el mito como un sistema. Cierto que un sistema patológico, pero del mismo orden que las neurosis

19 *Cf. Ibíd.* 28.

20 *Ibíd.* 33.

21 *Ibíd.* 37.

presentes. No era un estrato que quedaba en el pasado, incapaz de regresar, sino un orden arraigado en la naturaleza humana. Cassirer no logra ocultar su agradable sorpresa al comprender que Freud habla aquí más como un metafísico que como un médico. Se refería sin duda a que disponía de una antropología, pero la limitación de su aproximación se manifiesta al calificarla como una metafísica dogmática, en este caso afincada en el instinto sexual. No hay duda, desde luego, de que Cassirer se aproximaba a Freud lo justo para separarse. Mientras tanto, la palabra central había sido pronunciada y era una que venía a vincularse a la oscilación que ya hemos registrado como la central de su pensamiento. Se trataba de la palabra sistema. El mito no sólo era sistema sino que producía sistema bajo una especie, una pregnancia: la unidad del sentimiento frente a la "identidad fundamental de la vida".[22] Era la forma de establecer lo que la filosofía buscaba, la reunificación de la vida de la naturaleza y de la sociedad, del individuo y del grupo, de antepasados y presentes, de animales y humanos, y conceder a la totalidad de la existencia un sentido y una dirección, la de participar de la sociedad de la vida.

Esta participación no es intelectual, sino emocional. Vemos así que el mundo del rito, con su *motricidad*, se fija y estabiliza en tanto que produce elementos *emocionales* valiosos que ahora son *expresados* en el mito. Aquí reside el sentido de la fórmula de Cassirer, que tan cercana resulta de la fórmula de Aby Warburg: el mito es una emoción convertida en imagen. Por supuesto, Cassirer no apreció hasta qué punto Freud estaba preparado para favorecer esta tesis suya, al mostrar que el trabajo del inconsciente resuelve sus deseos mediante imágenes y así restablece cierto equilibrio de energía psíquica. Sin embargo, apreció que aquí se abría paso un cambio radical. Esta imagen tenía pregnancia simbólica porque objetiva un deseo, una emoción. Por eso pudo decir, desplegando la fórmula, que "el simbolismo mí-

[22] *Ibíd.* 48.

tico conduce a una objetivación de sentimientos".[23] El hecho de la objetivación viene preparado por la imagen. El mito es una *ékphrasis*, una ampliación, la introducción complementaria de la narración en la imagen. Aunque Cassirer usa a Herbert Spencer para establecer que este proceso implica una descarga nerviosa, podría haber usado a Freud para el mismo fin. Pero a él lo que le interesaba no era que en efecto, por ese proceso se obtuvieran formaciones de compromiso para descargas, investiduras objetivas de energía o catexis. Lo que le interesaba era su efecto sistemático complejo. Por ello se dedicó a mostrar que en el proceso del mito se tenía una economía de las emociones muy compleja. Habló de exteriorización, pero también de objetivación, concentración, condensación, intensificación de las emociones, de tal manera que el mito producía efectos sedantes y colectivos. Por eso, avanzando en su fórmula, añadió que el "mito es una objetivación de la experiencia social del hombre".[24]

Apenas podemos dejar atrás la impresión de que el mito tejió la estructura completa del mundo de la vida de las sociedades primitivas. Pero a pesar de las advertencias de Freud, Cassirer no podía separarse de las poderosas presiones que entendían la vida histórica posterior como una lucha contra el mito desde Sócrates y los sofistas, los grandes héroes que miraron al ser humano ya no a la luz mítica, sino a la luz ética, cuya culminación llegó con el desplazamiento platónico del mito por una *paideia* que reclamaba la íntima dependencia de la reforma de la filosofía y la reforma de la *polis*, la producción de un cosmos social capaz de revelar el cosmos natural, de una justicia del alma y de la ciudad. Si Platón aspiró a algo fue a desplazar el sistema del mito por el sistema de la filosofía. Pero Platón no deseaba acabar con el mito. Deseaba ofrecer la clave filosófica para producirlo de forma verdaderamente sistemática. Por eso al filósofo le correspondía la fundación de la comunidad, y entregar al poeta las líneas

[23] *Ibíd.* 58.

[24] *Ibíd.* 60.

generales con las que elaborar sus propias historias. Creo que Cassirer ha visto claro aquí. La filosofía para Platón es la disciplina del mito, el criterio de su producción.[25] Con ello, el mito ganaba una nueva sistematicidad desde el orden y la unidad de la filosofía y este acuerdo era decisivo para la nueva idea del Estado.

Que Cassirer vea en Platón el ideal del estado de derecho y no la primera propuesta de Estado mítico es un enigma. De su propia descripción se sigue la propuesta de un Estado cuya vida cotidiana se entrega a un mito sólidamente anclado en una filosofía, construido desde ella. Por eso no es del todo claro que Platón tuviese que destruir "de raíz el poder del mito".[26] Dejó en pie el mito que, desde su filosofía, sostenía la vida del Estado. Es verdad que Platón ponía el mito al servicio de una idea de justicia, pero era consciente de que la masa de los campesinos y guardianes no podía vivir sin la fuerza mítica. Por lo demás, sabía que una religión mítica ya sin fuerza era el punto de partida para los hombres como Calicles. Así que su camino fue intermedio. Impidió la voluntad de poder desnuda, pero al precio de proponer una comprensión del Estado capaz de reconectar con la forma mítica y disponer de una ingeniería institucional ceremonial.

Cuando Cassirer proclamó que la teoría platónica del Estado legal es un "patrimonio imperecedero de la cultura humana"[27] estaba respondiendo a los principios mismos de la escuela neokantiana y mostrando el prejuicio fundamental del que no podía prescindir. Sin embargo, no es capaz de asumir la inconsistencia de proclamar a Hegel como el principal inspirador del totalitarismo, hasta el punto de que la guerra ruso-alemana no sería sino una nueva lucha entre la derecha y la izquierda hegeliana.[28] En suma, no es capaz de ver la íntima afinidad entre el pensamiento de Platón y el de Hegel. Consciente de

---

25 *Cf. Ibíd.* 81.

26 *Ibíd.* 86.

27 *Ibíd.* 93.

28 *Cf. Ibíd.* 294.

que tenía que decir algo para fundar la diferencia entre los dos pensadores, hizo de Platón el hombre de la "responsabilidad individual" frente al hábito y la costumbre, el sacrificio del individuo en Hegel.[29] De este modo, sitúo a Platón del lado de Fries, lo que implicaba borrar toda distancia entre Sócrates y Platón, algo que no es del todo claro. Para Cassirer, Hegel hizo del Estado la realidad más perfecta y suprema, la encarnación del espíritu del mundo, la idea divina tal y como existe en la tierra y esa le parecía su novedad radical.[30] Si lo comparamos con Platón parece sencillamente que refinara sus planteamientos. El punto decisivo de la diferencia sería que el Estado para Platón refiere su justicia a la objetividad de un modelo ideal cósmico matemático, mientras que en Hegel la justicia del Estado parece autorreferencial, consecuencia de la noción de soberanía. Pero incluso esta autorreferencialidad conecta por la astucia de la razón fundadora de teodicea con la marcha de Dios.

En todo caso, Hegel expuso "el más claro y más crudo programa del fascismo que haya propuesto jamás ningún escritor político o filosófico". Esto es rotundo y se basaba en que Hegel era el pensador que había descubierto la "verdad que reside en el poder".[31] Como enunciado estaba cercano al de Herman Heller o al del Franz Rosenzweig. Por lo demás, su comprensión de Nietzsche como un mero epígono de Hegel[32] era afín a la explicación de Kojève. En todo caso, lo que hace que Hegel sea tan relevante en la dinámica del libro de Cassirer no es otra cosa que la sistematicidad y organicidad de su teoría del Estado.[33]

29 *Cf. Ibíd.* 297.

30 *Cf. Ibíd.* 311.

31 *Ibíd.* 316.

32 De forma clara: "El inmoralismo de Nietzsche no fue un rasgo nuevo, ya lo había anticipado el sistema de Hegel" (*Ibíd.* 317). Por lo demás, Hegel es tan antihumanitario como Nietzsche (*Cf. Ibíd.* 315). A Hegel le adscribe una "transmutación de valores, una inversión de todas las normas anteriores". Tal cosa sucede por cuanto el Estado deja de tener cualquier tipo de obligación moral (*Cf. Ibíd.* 313).

33 "Hegel afirma que el estado posee una unidad orgánica" (*Ibíd.* 314).

Estas características se aprecian bien en su capacidad de ordenar una filosofía de la historia como teodicea. Los elementos de esa filosofía de la historia eran siempre la naturaleza en su capacidad expresiva, dinámica, lo que llevaba a la positividad natural de las naciones. Estas, reconocidas por sus héroes,[34] producían lo inevitable, la guerra expansiva que impone su ser nacional como pauta de civilización y principio del Estado más elevado.[35] El tremendo sufrimiento que esta guerra nacional-imperial produce ha de ser transfigurado como camino de Dios en la tierra, como una teodicea que se justifica en la medida en que hace progresar la universalidad y la justicia del Estado. Ningún pueblo, nación o héroe es Dios, pero en algún momento debe verse como manifestación de tal y todos juntos hacer el camino por el que Dios se revela. Así que es verdad: el conjunto orgánico de sus concepciones depende de la íntima implicación de su religión y de su filosofía de la historia como teodicea.[36]

Aquí Cassirer teje su exposición de modo magistral. Es verdad que no ve con claridad en la profunda inversión del cristianismo que promueve Hegel. Este no respeta la estructura de la encarnación como un suceso único que determina en su unicidad el orden de la economía de salvación. Lo que hace Hegel, al elevar la repetición de la encarnación como estructura de la historia, es sencillamente naturalizar al cristianismo, paganizarlo. De este modo, no es que Dios se encarne en el sufrimiento de Cristo, sino que cualquier sufrimiento debe ser divinizado si de ese modo se forja un Estado, pues Dios no es sino la evolución de los Estados en el tiempo. Esto es lo que determina que lo real es lo racional. Eso es lo eterno que hay en el presente. No

---

34 "Aquellos individuos excepcionales que dominan el curso del mundo político y son quienes verdaderamente hacen la historia. También ellos están exentos de toda obligación moral" (*Ibíd.* 316).

35 Este es el punto schmittiano de Hegel: "El papel negativo de la vida política está contenido en el hecho de la guerra. Abolir la guerra o acabar con ella sería el golpe de muerte para la vida política" (*Ibíd.* 314).

36 *Cf. Ibíd.* 301.

es que Dios se encarne en la historia, sino que la Historia se eleva a Dios. *Deus sive historia* es la fórmula, por supuesto contraria a la de Spinoza.[37] Dios no tiene historia, como sucede en la economía de salvación cristiana. Es historia. Pero de ahí lo que de verdad se deriva es que el poder del Estado es divino. Los sacrificios que produce son parte del mal necesario para que brille el bien ante el tribunal de la historia, ahora elevado a juicio final en el que todos los estados vencedores son reconocidos como antecedentes necesarios por el estado vencedor final.[38]

La organicidad del Estado no es el único punto en el que Hegel es relevante. Un lector de *El mito del Estado* descubre con facilidad el sentido de la anomalía de que Cassirer trate a Carlyle y a Gobineau antes de Hegel. En realidad, eso es necesario para el argumento de Cassirer en la medida en que finalmente el culto a los héroes y el culto a la raza fueron organizados desde el pensamiento del Estado. Y esta fue la tarea de Hegel. De otro modo, habrían sido dos elementos dispersos de la vida intelectual europea. Pasaron a ser elementos funcionales justo cuando se integraron en la teoría del poder y del Estado de Hegel. Y no solamente ellos. Hegel también prestó actualidad al pensamiento de Maquiavelo, en tanto que "aceptó la concepción maquiavélica de la *virtù*",[39] el "sacro egoísmo", la potencia de la pasión colocada más allá del bien y del mal para vencer a la fortuna, al accidente, y generar historia. Todos los fenómenos negativos de la inteligencia europea se concitaron con la teoría hegeliana del Estado para producir sus efectos, que son descritos por Cassirer así: "No hay otro sistema filosófico que haya contribuido tanto en la preparación del fascismo y el imperialismo como la doctrina del Estado de Hegel, como esa Idea divina en su existencia terrena".[40]

---

37 *Cf. Ibíd.* 310.

38 *Cf. Ibíd.* 323.

39 *Ibíd.* 317.

40 *Ibíd.* 324.

En efecto, la exclusividad del derecho de la nación, la supremacía de la misma, su legitimidad para disponer de una universalidad y para verse como representante de Dios, junto con las simplificaciones de los héroes y de la raza, ya tienen la textura de condensaciones y de intensidad suficiente como para generar una organicidad emocional. Por supuesto, Hegel no pudo entrever la noción de Estado totalitario del presente y sin duda lo habría aborrecido, él que era un defensor de los órdenes concretos, de las diferencias estamentales, de la articulación funcional de las clases. Pero la forma en que operaban sus elementos, unidos a las simplificaciones mencionadas del héroe y de la raza, hacían posible la comprensión del Estado como proceso de *Gleichschaltung*, de homogeneización extrema.

4. Vuelta al mito

Pero si reparamos bien, la tesis del libro pasa por afirmar que Hegel presionó todas estas simplificaciones con la voluntad de sistematicidad y de organicidad. Por supuesto, Hegel sabía que no era suficiente con operar con estas ideas. En este sentido, lo decisivo fue un nuevo maquiavelismo. "Tenía que elaborarse una nueva técnica. Este era el factor final y decisivo [...]. Esta técnica tuvo un efecto catalítico".[41] Cassirer habla de dos cosas, desde luego. Primero de la nueva comprensión de la política como técnica. Segundo de disponer de herramientas adecuadas a esa técnica. Maquiavelo dio lo primero. La época disponía de lo segundo. Pero lo que se dinamizó, instrumentalizó e intensificó con esa herramienta técnica fueron las viejas ideas de Gobineau, Carlyle, sistematizadas por Hegel. Al coincidir con un momento crítico radical, todas estas herramientas culturales cuajaron para recomponer la forma mítica. Aquí la sociedad moderna operó al estilo de las sociedades primitivas. También ellas acuden a la magia en los estados de excepción y desesperación. Ahora el mito es la forma asociada a ella y siempre es el relato vinculado a una compleja elaboración ritual.

41 *Ibíd.* 237.

Pero cuando explicó por qué el mayor sistema filosófico concebido por el ser humano había sido capaz de absorber fuerzas ideales simplificadas de héroes, raza y Estado, hasta convertirlas en potencias de naturaleza mítica, se limitó a decir que "el mito no ha sido realmente derrotado ni subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en las tinieblas, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoníacos poderes míticos".[42] La frase es quizá la más importante del libro. Tras ofrecer una historia de cómo la filosofía política había luchado con el mito, Cassirer solo nos ofrece un ejemplo de esa lucha: Platón. Su sentido de las cosas había sido renovado por Kant. Pero el mito era sustancial a la historia. No había sido vencido. Sin embargo, sus poderes ahora aparecían como demoníacos. En realidad, como hemos visto, eran filosóficos. Se trataba de una idea de Estado orgánico, capaz de regular la vida social, ahora sobre-determinada por las intensificaciones de la raza y el héroe. No había aquí poderes demoníacos. Eran ideas intelectuales y filosóficas. Pero Cassirer seguía pensando que estos poderes demoníacos vencían porque la unidad de las formas culturales –la unidad de las formas simbólicas– había desaparecido. Pero cuando elaboramos con cuidado el argumento de Cassirer lo que vemos es lo contrario. Que esa pulsión de unidad de la filosofía, su universalidad, su organicidad, su sistematicidad, su totalidad, era eficaz para incorporar ideas simplificadas a su todo. Y que era esa búsqueda la que había levantado poderes demoníacos. No era la falta de unidad capaz de ejercitar la vinculación de la vida, sino la firme voluntad de buscarla de forma integral, lo que había generado esos poderes. No era la falta de espíritu, sino la búsqueda del espíritu.

Por eso el último capítulo del libro resulta tan decepcionante. Por supuesto, apoyado en argumentos solventes, extraídos del libro de Edmond Doutté, entendió los dioses y demonios como personi-

---

42 *Ibíd.* 331.

ficaciones de deseos colectivos. Este mismo reflejo fundamentaba la idea moderna de caudillaje. Era el sistema de identificación que Freud identificaba en la masa primaria. Este deseo ha de ser identificado, pero resulta claro que debe tener relación con la carencia de los "demás poderes de vinculación de la vida social del hombre". En condiciones de una sociedad moderna de fragmentación, ese deseo de vinculación sólo puede venir articulado a través de creencias, razones y teoría. Entonces, estas ideas canalizan los deseos y se encarnan en los caudillos preparados por Carlyle, y para tener eficacia deben disponerse a través de la técnica adecuada. Desde el principio el ancestro de la técnica, que vive de su misma fuente, es el mito. Así que en condiciones modernas, la técnica procura una especie de magia social. El *homo magus* se convierte en *homo faber*. Con ello, tenemos lo que luego Furio Jesi llamará el mito tecnificado, uno que no brota del inconsciente, sino que se fabrican con ideas de expertos que ahora alcanzan la fuerza de responder al deseo de disponer de un poder vinculante de la vida social.[43]

Esta técnica de manufactura del mito es la concreción de la comprensión de la técnica política de Maquiavelo y constituye el rearme mental que antecede al rearme material.[44] Pero si analizamos en qué consiste esta técnica alcanzamos a comprender dos aspectos. La primera es el cambio radical de la función del lenguaje de los conceptos políticos. Estos siempre albergan una dimensión de índice y una dimensión de factor en determinada proporción. Cuando desaparece la dimensión de índice, el lenguaje pierde su elemento semántico y deja de reglarse por idea alguna de verdad. Entonces el elemento de factor se hace absoluto y con ello la palabra recupera su dimensión de inducción de conducta como si fuera por medios mágicos. No hay entonces idea de verdad que pueda controlar su fuerza. Así que la primera técnica consiste en que "la palabra mágica tiene la precedencia

[43] *Cf. Ibíd.* 333.

[44] *Cf. Ibíd.* 334.

sobre la palabra semántica".[45] El efecto sobre las emociones no queda limitado por el efecto descriptivo, lógico o semántico. Esas emociones sólo son armas políticas sin embargo si se reúne una segunda condición: que sean capaces de formar una "atmósfera emotiva" capaz de envolver y rodear la recepción de los oyentes. Sin embargo, tal cosa no habría sido eficaz si no se hubiera regresado a los ritos sociales. Aquí es donde han logrado un gran triunfo, dice Cassirer.[46] Fueron estos tan intensos porque tenían detrás estructuras míticas inspiradas en la sistematicidad y organicidad de Hegel. "Toda la vida del hombre se inundó súbitamente con la marejada de los nuevos ritos".[47] Esos ritos, "rigurosos, regulares, inexorables" reflejaron la totalidad y organicidad y así produjeron la atmósfera emocional capaz de forjar un vínculo directivo de la vida social, esto es, de cumplir la función del espíritu. De este modo se consiguió justo aquello que el sistema hegeliano reclamaba, el sacrificio del singular. Pues el singular deja de ser relevante cuando la unidad de la vida cultural se impone como organicidad.

Esta es la respuesta entonces de Cassirer a Plessner: introducidos en esta atmósfera mágica, ritual, mítica, coactiva, en aquello que Schmitt llamó organización, los hombres educados en las formas burguesas, dotados de educación e inteligencia, "renuncian de repente de la suprema prerrogativa humana. Han dejado de ser agentes libres y personales".[48] Así pasan a actuar como muñecos o marionetas en manos de los caudillos políticos. Este, que pronto Arendt conceptualizará como banalidad del mal, es apreciado por Cassirer como "un punto de importancia capital". Fue un cambio en la propia subjetividad, porque dejó sin sentido la conquista de la libertad personal conquistada por Sócrates. En realidad era un concepto ya carente de

---

45 *Ibíd.* 335.

46 *Cf. Ibíd.* 336.

47 *Ibídem.*

48 *Ibíd.* 338.

sentido en una sociedad cuya organicidad era tan aplastante que cualquier ejercicio de libertad era un riesgo extremo. El deseo de librarse de esa carga es lo que hay por debajo de la banalidad del mal. Se trataba de librarse de una libertad que no traía más que riesgo. Mover a las masas desde una libertad adecuada a su deseo fue compensado por la incorporación a un vínculo social del que nada quedaba fuera. Todo quedó orgánicamente cerrado cuando el futuro fue comprendido como un destino al que se debía obedecer, como si fuera un acto místico. El fatalismo exonera de la decisión y sustituye la protección de la naturaleza y de las potencias mágicas benefactoras. El mito así pone en circulación fuerzas capaces de neutralizar la omnipotencia de la realidad, pero a condición de reducir al singular a la impotencia. Ese era el contenido verdadero de la *Geworfenheit* de Heidegger,[49] ese ser lanzado a la corriente del tiempo frente a la cual no tenemos poder alguno, el verdadero contenido del antihumanismo de Heidegger. Este énfasis en la impotencia del ser humano –en la opinión de Cassirer– minaba las fuerzas y la responsabilidad frente a los mitos políticos y liquidaba todo sentido republicano de la vida política. En suma, preparaba a los espíritus para la omnipotencia del poder, algo que estuvo ya preparado por la especialización hegeliana de la filosofía en la contemplación *post festum* de la historia.

Las palabras finales de *El mito del Estado* –que son también las palabras finales de Cassirer– están atravesadas por un sereno patetismo y un cierto complejo de culpa. Invocando la frase goethiana de que hay que estar dispuesto a mirar a la cara del diablo para conocerlo de verdad, Cassirer se acusó de no haber medido bien las fuerzas del enemigo. "Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas", dijo con pesar, lo que no dejaba de ser en cierto modo el cumplimiento de la condición *post festum* de la filosofía. Lo que se escondía tras ese error era el horror de un pasado arcaico que estaba alojado en todo presente, algo que vio muy bien Thomas Mann en

---

49 *Cf. Ibíd.* 347.

el sueño en la nieve de Hans Castorp, allí mismo donde Heidegger escandalizó a la señora Cassirer a pesar de su diabólica amabilidad. La poderosa y ancestral fuerza del mito está latente en cada generación de los seres humanos, apenas contenida por la construcción superficial de la cultura. Ya Freud había avisado acerca del potencial revitalizador de esas fuerzas que puede tener el malestar en la cultura, pero no siempre fue creído por los defensores de la eternidad de la forma. "Ahora todos hemos podido ver claramente que este fue un gran error". En ese *ahora* brillaba un sentido de la victoria que debemos pensar que aliviaría los últimos días de Cassirer, antes de caer fulminado de un infarto en los brazos de Arthur Papp. Sin embargo, jamás pensó Cassirer que no era la potencia de los mitos, sino la potencia del mito total lo que había manifestado tal poder destructor. Y desde luego permaneció insensible a la idea de que esa construcción total del mito fue el subrogado de las construcciones totales, entre ellas la de la forma, que parecía imponer el concepto de espíritu y sus exigencias sistemáticas. En este sentido, no vio en ese poder del mito total el reflejo de una construcción mental total que buscaba la filosofía desde Platón. Por eso, sea cual sea la inspiración que Blumenberg haya encontrado en Cassirer, la distancia entre ellos se debe medir por la afirmación de la pluralidad del mito y la imposibilidad de un mito total.

CAPÍTULO 14

Philipp von Wussow

ERNST CASSIRER Y LOS ORÍGENES INTELECTUALES DEL NACIONALSO-CIALISMO: SOBRE LA COMPLEJA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 14

ERNST CASSIRER Y LOS ORÍGENES INTELECTUALES DEL NACIONALSOCIALISMO: SOBRE LA COMPLEJA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Philipp von Wussow

Goethe-Universität Frankfurt am Main, Fachbereich Evangelische Theologie

1.

Lo primero que probablemente sorprende al lector de *El mito del Estado* de Ernst Cassirer –y especialmente de la tercera parte– es la diferencia con su teoría del mito anterior, desarrollada en el segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas* (1925). Si bien Cassirer no abandonó por completo ese punto de vista, el enfoque cambia visiblemente. En particular, ahora aborda el mito desde un punto de vista político. La tarea de *La filosofía de las formas simbólicas* había consistido en rastrear el surgimiento de la conciencia cultural. En tal marco, el mito representaba una etapa temprana en la formación de la cultura, superada por otras etapas, en las que el signo y el significado se separan uno del otro. En el nuevo marco, el mito aparece como una fuerza subterránea en la formación de la cultura que puede estallar en cualquier momento: "Nuestra ciencia, nuestra poesía, nuestro arte y nuestra religión constituyen solamente la capa superior de un estrato mucho más antiguo, el cual llega hasta una gran profundidad. Debemos estar siempre preparados para las sacudidas violentas que puedan conmover nuestro mundo cultural y nuestro orden social hasta sus cimientos mismos".[1]

La politización de la filosofía cultural de Cassirer puede rastrearse hasta fines de la década de 1920. En esos años Cassirer es testigo

[1] "*Our science, our poetry, our art, and our religion are only the upper layer of a much older stratum that reaches down to a great depth. We must always be prepared for violent concussions that may shake our cultural world and our social order by its very foundations*" (Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1974, p. 297 [MdE 352]).

de la erosión de la democracia liberal en Alemania. El subsecuente ascenso del nacionalsocialismo parecía poner en peligro todo su proyecto filosófico. En 1933 Cassirer afirmó en privado que no volvería a escribir una sola palabra si Hitler ascendía al poder.[2] Pero a pesar de tales precedentes, a Cassirer le resultó difícil reconocer el cambio de su propio marco teórico. Ante la recaída de la civilización occidental en la barbarie, no tuvo más remedio que reinterpretar toda la filosofía cultural desde un marco político. El último capítulo de *El mito del Estado* muestra cómo los cambios dramáticos llevaron a Cassirer a ver toda la historia de las ideas desde un punto de vista político.

El texto pertenece a un género olvidado, en el límite entre la filosofía y la política, con el cual los académicos trataban de ubicar los orígenes del nacionalsocialismo en la historia de la filosofía alemana, particularmente en el idealismo alemán, en el romanticismo o en Nietzsche. El género se estableció durante la Primera Guerra Mundial y fue resucitado por un breve e intenso período durante la Segunda. También tuvo una extraña vida póstuma en los debates de posguerra sobre la supuesta complicidad política de la filosofía.

2.

El fenómeno ha sido referido a menudo como el "problema alemán". Está relacionado, aunque no debe confundirse, con los debates historiográficos sobre el *Sonderweg* alemán (literalmente, camino especial) o la *Schuldfrage* (la cuestión de la culpa colectiva de la guerra). Está relacionado con las teorías del *Sonderweg* por la pregunta general: ¿por qué Alemania es diferente? Pero mientras que las teorías del *Sonderweg* buscaron rastrear las diferencias en las circunstancias históricas y sociales peculiares en las que Alemania llegó a ser tardíamente un Estado Nación, las teorías del "problema alemán" estaban mucho más interesadas por la filosofía alema-

[2] *Cf.* Cassirer, Toni, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981, p. 179.

na. Esto también redireccionó la cuestión de la responsabilidad política. Mientras que la *Schuldfrage* posterior a la Segunda Guerra Mundial se refería al pueblo alemán, las teorías del "problema alemán" se centraron en la responsabilidad de los filósofos alemanes. En este sentido más estrecho, el "problema alemán" es referido a menudo como la teoría del "espíritu alemán". La cuestión gira en torno a los supuestos orígenes intelectuales del militarismo alemán, del nacionalsocialismo y, en última instancia, del Holocausto. Se hicieron intentos genealógicos para rastrear los orígenes del credo nazi en las grandes creaciones de la mente o espíritu alemán. Por lo tanto, la teoría del "espíritu alemán" no es más que un ejemplo de la especie del "problema alemán", pero es la más persistente de su tipo y ha provocado los debates más controvertidos y no concluyentes. Su forma proposicional básica es "de x a Hitler".

La principal falacia de las genealogías del nacionalsocialismo se debió a una confusión en la relación entre política y cultura. Mientras intentaban rastrear las peculiaridades de la política alemana en la *Kultur* alemana, paradójicamente repitieron lo que, según creían, era la falacia de la filosofía alemana: un característico exceso de énfasis en la cultura, en detrimento de la política con su correspondiente noción de civilización.

Leo Strauss acuñó la conocida expresión *reductio ad Hitlerum* en *Natural Right and History*, que se refiere al género como "falacia": "Una visión no es refutada por el hecho de que acabara siendo compartida por Hitler".[3] Pero incluso Strauss no pudo evitar mantener *algún* tipo de conexión entre la filosofía alemana y la política. Su mirada fue notablemente más equilibrada que la de Hannah Arendt, quien negó rotundamente cualquier conexión de este tipo:

> Éste [el nazismo] no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana. Nos gusten más o menos Tomás de Aquino,

[3] Strauss, Leo, *Derecho natural e historia*, trad. Luciano Nosetto y Dolores Amat, Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 99.

> Maquiavelo, Lutero, Kant, Hegel o Nietzsche [...] ninguno de ellos tiene la más mínima responsabilidad por lo ocurrido en los campos de exterminio.[4]

En su forma más pura, el género implica una inversión particular de la perspectiva histórica: la forma básica "de x a Hitler" se invierte en "de Hitler a x". Los elementos clave del "hitlerismo", se aduce, ya se pueden detectar en *x*. El principio fue quizás mejor descrito por Karl Popper. Tratando de entender a Hitler y Stalin, Popper "busc[ó] rastros de evidencia en la historia; de Hitler a Platón: el primer gran ideólogo político, que pensó en clases y razas y sugirió campos de concentración. Y retrocedi[ó] de Stalin a Marx".[5]

Al ver la historia de la filosofía alemana desde su pretendido final en Hitler, el genealogista buscaba rastrear los eventos políticos de la época en la tradición filosófica, es decir, en la esfera de la cultura. Este rasgo supremo de las genealogías del nacionalsocialismo tuvo un efecto secundario desafortunado: en la medida en que enfatizaban el carácter apolítico del pensamiento alemán, en última instancia, sus análisis también permanecían apolíticos. En su mayor parte, no lograron superar el tipo de pensamiento al que se oponían.

Wolf Lepenies describe los lineamientos generales del género en una retrospectiva irónica en *The Seduction of Culture in German His-*

---

4 Arendt, Hannah, "Enfoques del «problema alemán»" en *En el presente. Ensayos políticos*, trad. Roberto Ramos Fontecoba, Barcelona, Página Indómita, 2017, p. 43. En el original: "*Nazism owes nothing to any part of the Western tradition, be it German or not, Catholic or Protestant, Christian, Greek, or Roman. Whether we like Thomas Aquinas or Machiavelli or Luther or Kant or Hegel or Nietzsche* [...] they have not the least responsibility for what is happening in the extermination camps" (Arendt, Hannah, "Approaches to the «German Problem»" en *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 1994, p. 108).

5 Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p. ix. A Popper no le interesan de ninguna manera las peculiaridades de la historia intelectual *alemana*. En cuanto a su atajo histórico "de vuelta a Platón", Popper es lo opuesto a un defensor de la teoría del "espíritu alemán". Respecto a *esto* está en pleno acuerdo tanto con Cassirer como con Leo Strauss.

tory. Argumentando contra "una extraña indiferencia hacia la política" y un exceso de énfasis compensatorio en la cultura como las dos características principales de la historia intelectual alemana moderna, muestra cómo las genealogías a menudo reproducen aquellas características que quieren analizar. Para Lepenies, "los intentos de construir vínculos causales entre la esfera de la política y el ámbito espiritual no han sido convincentes, independientemente de si individuos como Lutero, Kant, Schelling y Nietzsche o movimientos intelectuales como el idealismo o el romanticismo hayan sido vistos como el comienzo de un camino que inevitablemente, con Hitler, resultó ser un callejón sin salida".[6]

Pero a los oponentes de los genealogistas en general les fue poco mejor. Negar cualquier conexión entre la filosofía y la política alemana, como lo hizo Hannah Arendt, no lleva a superar el escollo. Puede estar justificado en un argumento polémico contra los genealogistas, pero como postura principal sobre el problema alemán sigue siendo indefendible. En otros casos, la negación condujo directamente a la falacia de "la otra Alemania", según la cual la tradición intelectual alemana habría sobrevivido ilesa al nacionalsocialismo. El defensor más abierto de esta opinión fue Friedrich Meinecke, quien sugirió en 1946 que uno podría continuar con la gloria de la cultura alemana de Goethe y Mozart.[7]

Hoy es fácil ridiculizar las falacias metodológicas de las genealogías del nacionalsocialismo, pero su principal preocupación era completamente legítima y sólida. Es difícil imaginar hoy en día la urgencia de escribir genealogías "en un momento de peligro" (al decir de Walter

---

6 "*The attempts to construe causal links between the sphere of politics and the spiritual realm have not been convincing – regardless of whether individuals such as Luther, Kant, Schelling and Nietzsche or intellectual movements such as idealism or romanticism were seen as the beginning of a road that inevitably, with Hitler, turned out to be a dead end*" (Lepenies, Wolf, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 12).

7 *Cf.* Meinecke, Friedrich, *Die deutsche Katastrophe*, Wiesbaden, Brockhaus, 1946; traducido al inglés como *The German Catastrophe*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

Benjamin[8]), pero en aquel momento era considerada una tarea fundamental de la reflexión filosófica. No por casualidad, el género alcanzó su apogeo alrededor de 1940-1941, en un momento en que Hitler bien podría haber ganado la guerra, y cambió decisivamente su curso en 1943, cuando ese horizonte había cambiado. Los primeros años de la década de 1940 deben considerarse como una situación "extrema" en la que, de repente, la cultura adquirió un significado político hasta el momento desconocido. Las preguntas generales se habían discutido a menudo antes, pero en la situación extrema adquirieron una nueva realidad y anunciaron un cambio epistémico.

3.

El mito del Estado de Cassirer no es una obra típica entre las genealogías del nacionalsocialismo ni pertenece a ellas en su totalidad, pero expresa con mucha vehemencia un supuesto típico –el supuesto de la historia convencional de las ideas: para comprender los mitos políticos del siglo XX, primero debemos proporcionar una teoría general del surgimiento del mito, luego podemos estudiar la historia de la filosofía y su posición frente al mito, comenzando con los presocráticos. En resumen: "debemos empezar desde el comienzo".[9] Por ello Cassirer tuvo grandes dificultades al tratar de explicar la ruptura radical del nacionalsocialismo con el mundo de las ideas tal como lo conocía.

Del lado opuesto, un supuesto típico era que la teoría del "espíritu alemán" estaba sobrevalorada, y que el auge del nacionalsocialismo debía explicarse en términos de la historia socioeconómica. El Instituto de Investigación Social fue un fuerte defensor de este supuesto. Las

---

8 *Cf.* Benjamin, Walter, "On the Concept of History" en *Selected Writings*, Vol. 4: 1938-1940, eds. Howard Eiland y Michael W. Jennings, Cambridge y Londres, Belknap Press, 2003, p. 391.

9 "[…] *we must begin with the beginning*" en Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 4 [MdE 8].

tesis de "la conspiración capitalista nazi" propuestas en *The Dual State* (1941) de Ernst Fraenkel, *Behemoth* (1942) de Franz Neumann y en *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno (1944/1947) son las contribuciones más visibles al género del grupo que más tarde llegó a ser conocido como la Escuela de Frankfurt.

Carl Landauer, un economista socialdemócrata que había estado trabajando en la Universidad de California en Berkeley desde 1934, prácticamente destruyó la teoría según la cual el nacionalsocialismo estaba directamente enraizado en la filosofía y la teología alemanas. Ante la "gran tentación" de crear ese vínculo, sugirió que se debería usar una "prueba simple" para las proposiciones de este tipo: "Cuando se haya identificado cierta similitud entre el credo nazi y la filosofía alemana, uno debería buscar comparaciones con el nazismo en la literatura de otras naciones". Landauer cita el ejemplo de Thomas Carlyle. Los escritos de Carlyle están repletos de declaraciones "que parecen una exposición de principios fundamentales nazis", y sin embargo, Carlyle no fue ningún pionero nazi. "El método que conduce a un resultado absurdo en el caso inglés –concluye Landauer– no debería seguirse en el alemán".[10]

Hay un inconveniente obvio en la posición de Landauer: no podría explicar por qué el fascismo se desempeñó de manera diferente en Alemania que en cualquier otro lugar, ni cómo desarrolló allí su "carácter extremo". En este punto Landauer no encontró otra salida que recurrir al viejo modelo de historia socioeconómica de la New School, aunque éste no coincidiese con su análisis del antirracionalismo: "Me parece que las condiciones sociales y económicas de las décadas de 1920 y 1930, junto con los acontecimientos emergentes de la historia alemana después de 1871, proporcionan una respuesta completa".[11]

---

10 Landauer, Carl, "Comment on Mayer's Analysis of National Socialism" en *Social Research*, Vol. 9, N° 3, 1942, p. 402.

11 *Ibíd.*, p. 404.

4.

Hay cuatro tradiciones o movimientos alemanes que frecuentemente se reconocen como los orígenes intelectuales del militarismo alemán y el hitlerismo, a veces en combinaciones más o menos plausibles: el luteranismo, el idealismo alemán, el romanticismo y el nietzscheanismo. En términos generales, el luteranismo representa el autoritarismo; el idealismo alemán, el totalitarismo; el romanticismo, el nacionalismo y el irracionalismo; y el nietzscheanismo, el nihilismo. Las consideraciones respecto a estos cuatro movimientos a menudo se superponen, y con demasiada frecuencia se intenta distinguir el principio de *uno* de estos movimientos en el curso general del pensamiento alemán.

El género se constituyó por primera vez en torno al estallido de la Primera Guerra Mundial, cuando las batallas políticas y militares en Europa eran acompañadas por una batalla intelectual que debe verse hoy como un ejemplo temprano y formativo de las llamadas guerras culturales. Incluso el término "guerra cultural" surgió en este contexto.[12] El propósito de una multitud de escritos predominantemente ingleses fue rastrear los orígenes intelectuales del militarismo alemán, para demostrar que estaba enraizado en el alma alemana o en el carácter nacional en lugar de hacerlo en constelaciones políticas de algún tipo. Los franceses tenían en Edmond Vermeil[13] al analista más directo del militarismo alemán, y más tarde del nacionalsocialismo. El debate británico se centró principalmente en Nietzsche.

También durante la Primera Guerra Mundial, los filósofos estadounidenses George Santayana y John Dewey publicaron sus trabajos pioneros sobre la filosofía alemana, que fueron ambos reeditados

---

12 Troeltsch, Ernst, "Der Geist der deutschen Kultur" en Hintze, Otto y Meinecke, Friedrich (eds.), *Deutschland und der Weltkrieg*, Leipzig, Teubner, 1915, p. 52.

13 *Cf.* Vermeil, Edmond, *The German Scene (Social, Political, Cultural) 1890 to the Present Day*, Londres, Harrap, 1956.

durante la Segunda Guerra Mundial. Las discusiones de 1940-1941 renovaron y ampliaron en gran medida las líneas de un género que se había establecido alrededor de 1914-1915. En otras palabras, los análisis de las raíces del "hitlerismo" escritos a principios de la década de 1940 a menudo se basaban en el modelo más antiguo del "militarismo" alemán. Los británicos tenían como su mayor referente de esta tarea en el campo político a Robert Vansittart.

Como se señaló anteriormente, Cassirer no pertenece por completo a este género. Era demasiado historiador de las ideas para abrazar completamente la narrativa genealógica. Pero fue arrastrado al asunto por los acontecimientos de la época. Y su respuesta –para empezar desde el comienzo– finalmente lo llevó a reescribir todo su proyecto filosófico. ¿Pero debemos empezar por el comienzo a analizar el nacionalsocialismo? Quizás este prejuicio del historiador de las ideas sea perjudicial para una comprensión adecuada de las fuerzas políticas que llevaron al surgimiento del nacionalsocialismo. Es dudoso si el ascenso al poder de los nazis, y especialmente el exterminio de los judíos europeos, se siguió de alguna manera de la historia de las ideas, o si constituyó una ruptura decisiva con el mundo de las ideas en que vivían Cassirer y otros.

Pero el regreso de Cassirer al comienzo del pensamiento europeo también refleja una actitud genuinamente filosófica: comenzando por el principio evita la selección de comienzos arbitrarios como Lutero, el idealismo alemán, el romanticismo o Nietzsche. Debemos seguir este espíritu crítico a través del texto y, ocasionalmente, volverlo contra el mismo Cassirer. La clave está en sus reflexiones metodológicas a menudo contradictorias que buscan aclarar la relación entre la filosofía y la política. Debemos rastrear estas reflexiones metodológicas a través de largos tramos de la prosa filosófica de Cassirer. Inicialmente, sus largas discusiones sobre doctrinas filosóficas del pasado no siempre alcanzan un punto sistemático. Parece que se complace en los detalles de cada doctrina, que a menudo exceden con mucho la capacidad de

atención de sus lectores. Pero, tarde o temprano, uno no puede evitar encontrar el punto de conexión entre la afirmación metodológica más amplia y algunos detalles inadvertidos de sus análisis.

5.

Cassirer comienza con las conferencias de Carlyle sobre el culto al héroe, señalando la diferencia entre las modestas intenciones de Carlyle y las "grandes consecuencias políticas" de sus nuevas ideas. Así, escribe, "ninguno de los oyentes pudo pensar por un solo momento que las ideas formuladas en esas conferencias contuvieran un explosivo peligroso".[14] Además, el "efecto" de estas conferencias resultó ser "muy diferente de las expectativas del autor". 100 años más tarde, sus ideas se habían convertido en "armas" políticas.

Cassirer se refiere a una serie de estudios que intentaron crear un vínculo directo entre Carlyle y "nuestros propios problemas políticos". En particular, presta atención a esos estudios "en los que Carlyle fue, en mayor o menor medida, responsabilizado por toda la nueva ideología del Nacionalsocialismo". Insinuando sus propias objeciones a un vínculo directo, agrega: "Parecía no sólo natural, sino inevitable que se atribuyeran a Carlyle todas esas ideas de caudillaje político que llegaron a desarrollarse mucho más tarde, y en un «clima de opinión» enteramente distinto".[15] La idea de un "clima de opinión", relacionado con un momento y una época particulares sirve como una primera precaución contra la identificación de una doctrina con su "efecto" político, es decir, sus interpretaciones y apropiaciones posteriores. Las ideas surgen de un peculiar "clima de opinión" y no se pueden trans-

---

14 "[…] *none of the hearers could think for a moment that the ideas expressed in these lectures contained a dangerous explosive*" (Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, *op. cit.*, p. 189 [MdE 222]).

15 *Ibíd.*, p. 190 [*Ibíd.* 224].

poner a otro sin "una simplificación excesiva de la cuestión".[16]

En este punto, Cassirer plantea una pregunta que nos invita a leer su propia interpretación más detenidamente: ¿cuál sería una explicación no simplificada de la teoría de Carlyle? Cassirer da una serie de respuestas parciales que inicialmente pueden parecer confusas. Afirma que la concepción de Carlyle es "muy compleja", pero "no era un pensador sistemático". No hay una "coherente filosofía de la historia" en su trabajo, pero uno puede obtener una "visión clara" al tratar de "comprender los motivos que se encuentran en su fondo".[17]

Cassirer describe los fundamentos teológicos de la teoría del héroe, el estilo oratorio de Carlyle y su dependencia del romanticismo, de la filosofía de la vida y de Goethe. Como ya lo había mostrado, Carlyle reproducía y parafraseaba en gran medida las ideas de Goethe; pero en lugar de poder aceptarlas "en su significado real y original", modificó estas ideas "inconscientemente".[18] Esto también vale para la noción de religión de Carlyle, pero más aún para su noción de historia: mientras que Goethe tenía una visión bastante negativa del conocimiento histórico en comparación con el conocimiento de la naturaleza, Carlyle hablaba "como historiador". En otras palabras, Carlyle era una *historicista* en la opinión de Cassirer. Y, además, fue esta modificación del punto de vista de Goethe lo que lo llevó a su idea teórica e histórica del culto al héroe.[19]

No hay una explicación inmediata en el texto para esta afirmación de largo alcance. Sin embargo, como agrega más adelante, esta modificación fue facilitada por Fichte, en particular por su libro popular *Über das Wesen des Gelehrten*. Cassirer casi redujo ese punto a

---

16 *Ibíd.*, p. 191 [*Ibíd.* 224].

17 *Ibíd.*, p. 191 [*Ibíd.* 225].

18 *Ibíd.*, p. 206 [*Ibíd.* 247].

19 *Cf. Ibídem* [*Ibídem*].

"los lineamientos generales del sistema de Fichte".[20] No es evidente desde el principio por qué tal esquema del sistema de Fichte sería incluso necesario para el argumento del libro, pero sirve a un propósito crítico. Como argumenta Cassirer, Carlyle tomó la dirección de Fichte sin entender su sistema. Ambos tenían debilidad por los "héroes", por reyes y cuadillos políticos, pero Fichte argumentaba como metafísico, mientras que Carlyle hablaba a los sentimientos de su audiencia como historiador y psicólogo.[21] Al mismo tiempo, Carlyle influyó en las teorías modernas del caudillaje político, pero no puede ser acusado por todas las consecuencias que se han extraído de sus trabajos. Más que ningún otro contribuyó Carlyle "a preparar el camino" para la celebración fascista del caudillaje político, pero no puede ser acusado por las consecuencias.[22]

6.

El énfasis de Cassirer en el "análisis histórico y sistemático" tiene un propósito claro. Cassirer argumenta en nombre de las reglas de "objetividad histórica" contra las genealogías. Para lograr una visión históricamente objetiva, argumenta, uno debe discernir el núcleo sistemático de cada filosofía. Sus reflexiones metodológicas, que sirven de hilo conductor a lo largo de los extensos análisis, son los puntos estratégicos donde la tarea histórica y la tarea sistemática de la filosofía se entrelazan.

Por consiguiente, Cassirer fue inequívocamente una voz de cordura en los debates acalorados entre puntos de vista diametralmente opuestos. Pero también estaba inmensamente confundido con la relación entre filosofía y política. Como dice el dicho, *quería quedarse con el pastel y comérselo también*. Sostiene que hay un enlace directo,

20 *Ibíd.*, p. 213 [*Ibíd.* 252].

21 *Cf. Ibíd.*, p. 215 [*Ibíd.* 255].

22 *Cf. Ibíd.*, p. 216 [*Ibíd.* 255-256].

solo para advertir que no hay un enlace directo. Advierte contra la tendencia a "sacar conclusiones apresuradas", luego saca conclusiones apresuradas. Se mueve entre dos posiciones diferentes, pero no sabe cómo conectarlas. Esto se hace evidente especialmente en el capítulo XVIII, "La técnica de los mitos políticos modernos".

La principal línea de argumentación es que los mitos políticos modernos utilizan o emplean los principios del mito de manera voluntaria y consciente. Pensándolo bien, lo mismo se aplicaría a los viejos mitos. Este es un argumento importante en la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer y Adorno, que muestra que los principios de los mitos políticos modernos ya se pueden encontrar en algunas de las primeras manifestaciones del pensamiento occidental, a saber, en la *Odisea*. La narrativa de Cassirer, sin embargo, se basa en un marcado contraste entre "una vez" y "ahora". Por lo tanto, debe preguntarse por el "repentino desarrollo" de los mitos políticos en el siglo XX,[23] y ubica sus motivos en las obras de Oswald Spengler y Heidegger. Cassirer aclara que esta nueva filosofía no tuvo un impacto directo en las ideas nazis, pero "debilitó y minó las fuerzas que hubieran podido ofrecer resistencia a los modernos mitos políticos".[24] El peligro inherente a estas atribuciones es siempre el mismo: es simplemente demasiado atractivo culpar a los oponentes filosóficos de uno por la agitación política de la época, incluso cuando sus obras no tienen verdaderamente ningún impacto político directo: "Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego, puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos". No hace falta decir que los caudillos políticos hicieron poco uso de las ideas de Spengler y Heidegger. También es cuestionable si los dos renunciaron a sus propios ideales. Quizás simplemente no se adherían al ideal de Cassirer de que la filosofía debería tener "una participación activa en la construcción y reconstrucción de la vida cultural del hombre".[25]

---

23 *Cf. Ibíd.*, p. 295 [*Ibíd.* 349].

24 *Ibíd.*, p. 293 [*Ibíd.* 347].

25 *Ibídem* [*Ibídem*].

Cassirer se opone a estas filosofías con una breve reafirmación de la gloria de la ciencia natural moderna, en la que resuenan sus trabajos anteriores sobre el desarrollo de la mente científica moderna. Se pregunta por qué la política aún no se ha elevado al nivel de exactitud de la ciencia y por qué no hay una "teoría racional de la política": "La política aún está lejos de ser una ciencia positiva, y mucho menos una ciencia exacta". La noción de que la política debe concebirse como una ciencia exacta –o que el mismo nivel de exactitud se puede aplicar desde la física a la política– implica una adhesión extemporánea al racionalismo. Se ha alimentado de la creencia en un futuro progreso de la humanidad: "En política no hemos encontrado todavía un terreno firme y seguro", pero "generaciones posteriores" ciertamente "sin duda" encontrarán ese terreno.[26] No está claro cómo las fuerzas del siglo XX podrían haber sido controladas por el racionalismo, al menos por el tipo de racionalismo defendido por Cassirer.

Pero este recurso al ideal de exactitud científica en el momento de mayor peligro es parte de un drama más amplio de reconfirmación histórica: Cassirer enfatizó que los mitos políticos del siglo XX eran completamente nuevos y, sin embargo, trató de entenderlos en términos de la historia de las ideas *antes* de la llegada de lo nuevo. Se encontraba, entonces, en un estado de duda constante: necesitaba identificar a un filósofo como precursor del nacionalsocialismo y, sin embargo, no podía dejar de preguntarse si esta identificación era posible.

Este doble vínculo se puede ver más claramente en el capítulo sobre Hegel, con todas sus paradojas irresolubles. Cassirer parte de la metafísica de Hegel, pero subraya su incomparable "influencia sobre la vida política".[27] Como lo remarca, las luchas entre la derecha hegeliana y la izquierda se habían extendido del mundo de las ideas al campo de batalla de la Segunda Guerra Mundial.[28] Así, sugiere que la diferencia

[26] *Cf. Ibíd.*, 293-296 [*Ibíd.* 349].

[27] *Ibíd.*, p. 248 [*Ibíd.* 293].

[28] *Cf. Ibíd.*, p. 249 [*Ibíd.* 294].

entre la filosofía y su impacto político no se aplica a Hegel en la forma en que se aplicó a los filósofos antes y después de Hegel. Al mismo tiempo, el análisis se basa claramente en la noción de una diferencia fundamental entre Hegel y el hegelianismo.

7.

En general, Cassirer pone énfasis en "la forma" del sistema hegeliano más que en su contenido. Como sostiene, el sistema "fue liberado" del contexto de su creación. Incluso Hegel "obró en contradicción con el espíritu de su propio sistema",[29] una afirmación audaz que obliga a Cassirer a entender a Hegel mejor de lo que Hegel se había entendido a sí mismo. Al mismo tiempo, repetidamente toma los atajos que se había propuesto refutar. En cuanto a la noción de "la verdad que reside en el poder", se refiere a ella como "el más claro y más crudo programa de fascismo",[30] con lo cual sugiere que se puede aislar de su forma y contexto. De nuevo, Cassirer advierte que Hegel "no era un simple reaccionario político",[31] pero no deja dudas de que lo considera un reaccionario político. Hace hincapié en que la influencia de Hegel sobre el pensamiento político fue una inversión total de sus principios filosóficos, pero sin embargo, la ubica en estos principios.

El análisis del periodo de guerra de Cassirer no tiene parangón en su carácter paradójico y, a pesar de los excesos retóricos ocasionales de su prosa filosófico-política, hay poco que refutar en principio. Nadie tuvo una respuesta clara a la pregunta básica de la filosofía y su impacto político: ¿era el impacto simplemente una cuestión de malentendidos o era parte del proyecto filosófico en sí?

---

29 *Ibíd.*, p. 253 [*Ibíd.* 299].

30 *Ibíd.*, p. 267 [*Ibíd.* 316].

31 *Ibíd.*, p. 271 [*Ibíd.* 321].

Pero Cassirer siente que incluso su respuesta provisional y profundamente paradójica no es satisfactoria. Para resolver la tensión, recurre a una fórmula mítica, según la cual el impacto político marcó el "trágico destino" de la filosofía de Hegel: "desencadenó inconscientemente las potencias más irracionales que hubieran aparecido jamás en la vida social y política del hombre".[32] La referencia al inconsciente freudiano sirve aquí como una fórmula auxiliar. Ayuda a exagerar la tensión no resuelta entre su propio énfasis en el contexto sistemático de las ideas filosóficas y su intento de ubicar la agitación política en estas ideas.

8.

El libro apareció ya con un retraso respecto del mundo, puesto que el género había colapsado en 1943. Con la conciencia gradual de los horrores del nacionalsocialismo –coincidiendo con la creciente certeza de que Alemania estaba perdiendo la guerra– un cambio fundamental al interior del género ocurrió en 1942/43. La atención se desvió de la preocupación por las raíces intelectuales del nacionalsocialismo hacia las políticas de reeducación de posguerra en Alemania. En la New School, el trabajo de investigación colectiva se reorganizó en el invierno de 1942/43. La discusión cambió su curso y vio, entre otras cosas, un retorno de la planificación económica.

El cambio desde los orígenes intelectuales del nacionalsocialismo a los asuntos más prácticos de la reeducación futura fue una parte del cambio. Otra atañe al discurso que quedó sobre las raíces del nacionalsocialismo. Mientras que muchos estudiosos abandonaron el discurso genealógico por completo, los que todavía buscaban rastrear los horrores del nacionalsocialismo a través de la historia del pensamiento alemán a menudo recurrieron a líneas históricas más largas. Particularmente en los márgenes de ese discurso, se presentaron diver-

---

32 *Ibíd.*, p. 273 [*Ibíd.* 324].

sas genealogías extrañas, que a menudo se remontaban a los orígenes del pensamiento occidental. Dos genealogistas prominentes del nacionalsocialismo, Karl R. Popper y Theodor W. Adorno, fueron tan lejos como para evocar a Homero y Platón. Mientras Popper se embarcó en un camino de regreso "desde Hitler a Platón", Adorno leyó la *Odisea* como una alegoría de un principio histórico que llevó de Homero a Hitler. Adorno tenía una habilidad especial para cierto tipo de saltos históricos cuando se trataba de los orígenes intelectuales del nacionalsocialismo. En *Minima Moralia*, sostuvo que "hay una línea recta de desarrollo" entre el evangelio de la felicidad y la construcción de campos de exterminio.[33]

La evocación de un filósofo como precursor del nacionalsocialismo tuvo una larga y extraña sobrevida en los debates de posguerra en Alemania y en otros lugares. La cuestión principal de la complicada relación entre las ideas filosóficas y su impacto político, sin embargo, sigue abierta.

Traducción del inglés de
ALEJANDRO LUMERMAN

33 *Cf.* Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londres y Nueva York, Verso, 2005, p. 63, *Cf.* p. 79.



ACERCA DE LOS AUTORES

ACERCA DE LOS AUTORES

Jeffrey Andrew Barash

es profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Amiens, Francia. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Chicago. Ha enseñado en la Universidad de Hamburgo y en el Boston College y fue Fellow en el Institute for Advanced Study, Princeton. Su área de estudios cubre los temas de la memoria colectiva, la filosofía política, el historicismo y el pensamiento alemán moderno. Es autor de los libros *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (Fordham University Press, 2003), *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe* (Presses Universitaires de France, 2004) y *Collective Memory and the Historical Past* (University of Chicago Press, 2016). Ha editado *The Social Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer* (University of Chicago Press, 2008).

Jeffrey A. Bernstein

es profesor de Filosofía en el College of the Holy Cross. Ha obtenido un doctorado en Filosofía en la Universidad Vanderbilt. Trabaja en las áreas de Spinoza, la filosofía alemana, la filosofía política y el pensamiento judío. Ha publicado trabajos en revistas especializadas sobre Friedrich Schelling, Theodor Adorno, Leo Strauss, Franz Rosenzweig, Baruch Spinoza, Walter Benjamin e Immanuel Kant. Es autor de *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History* (SUNY Press, 2015). Actualmente trabaja en un estudio del tratamiento de Giorgio Abamben del pensamiento judío y de la teoría psicoanalítica.

Asher D. Biemann

es profesor de Estudios Religiosos en la Universidad de Virginia, donde enseña pensamiento judío moderno e historia intelectual. Obtuvo su doctorado en la Universidad Karl-Franzens de Graz. Es autor de una edición crítica de *Sprachphilosophische Schriften* de Martin Buber (Güterloher, 2003), *The Martin Buber Reader* (Palgrave Magmillan, 2002), así como de *Inventing New Beginnings: On the Idea of Renaissance in Modern Judaism* (Stanford University Press, 2009) y *Dreaming of Michelangelo: Jewish Variations on a Modern Theme* (Stanford University Press, 2012; traducido al alemán: *Michelangelo und die jüdische Moderne*, Vienna University Press, 2016). Es co-editor del volumen *Spiritual Homelands: The Cultural Experience of Exile, Place, Displacement Among Jews and Others* (De Gruyter, 2020). Actualmente trabaja en el libro *Enduring Modernity: Judaism Eternal & Ephemeral.*

Pablo Dreizik

es profesor de Gnoseología y Problemas Especiales de Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es director del proyecto Filo:CyT "Dilemas y disensos filosóficos en el legado de la *Bildung* judeo-alemana" y de la Cátedra Libre de Estudios Judíos "Moses Mendelssohn" (FFyL, UBA). Su campo de estudio comprende la fenomenología, el pensamiento judío contemporáneo y la historia conceptual. Ha publicado artículos sobre Emmanuel Levinas, Leo Strauss, Ernst Cassirer y Hannah Arendt en revistas especializadas. Ha editado los libros *La memoria de las cenizas. Memoria, Trauma y Representación* (Patrimonio Argentino, 2001) y *Levinas y lo político* (Prometeo, 2014).

Pellegrino Favuzzi

es asistente ejecutivo del vicepresidente de la Universidad Libre de Berlín. Obtuvo su doctorado en Filosofía e Historia Intelectual en la Universidad Humboldt de Berlín y en la Universidad de Padua. Ocupó puestos postdoctorales en la Universidad de Hamburgo y en el Centro de Investigación "Edition of Ernst Cassirer's Unpublished Writings" de la Universidad Humboldt de Berlín. Su área de investigación es la filosofía política y la historia de la filosofía continental de los siglos XIX y XX, en especial el neokantismo alemán (la escuela de Marburgo y la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer). Otros intereses incluyen la filosofía del derecho, la filosofía social, la filosofía de la tecnología y la historia cultural de las ideas.

Dina Gusejnova

es profesora asistente de Historia Internacional en la London School of Economics. Obtuvo su doctorado de Historia en la Universidad de Cambridge. Sus áreas de investigación se centran en la historia cultural, intelectual y política europea y alemana moderna de principios y mediados del siglo XX. Ha publicado *European Elites and Ideas of Empire, 1917-1957* (Cambridge University Press, 2016, pbk 2018) y *Cosmopolitanism in Conflict: Imperial Encounters from the Seven Years' War to the Cold War* (Palgrave Macmillan, 2018). Actualmente trabaja sobre las ideas de ciudadanía y nacionalidad que surgen en el contexto de reclusión y desplazamiento forzado durante la Segunda Guerra Mundial.

Victoria Kahn

es profesora de literatura comparada en la Universidad de California en Berkeley. Su área de interés cubre la teoría literaria, la historia de

la filosofía y la teoría política de la temprana modernidad (Maquiavelo, Hobbes, Shakespeare, Spinoza) y del siglo XX (Strauss, Schmitt, Cassirer, Kantorowicz, Benjamin, Freud, Arendt). Algunas de sus obras son *Wayward Contracts: The Crisis of Political Obligation in England, 1640-1674* (Princeton University Press, 2004), la colección de ensayos *Politics and the Passions, 1500-1850* (Princeton University Press, 2006), *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts* (University of Chicago Press, 2014) y más recientemente *The Trouble with Literature* (Oxford University Press, 2020).

Irene Kajon

es profesora titular de Filosofía Moral en la Universidad de Roma "La Sapienza". Enseña también pensamiento y religión judía en la Universidad Pontificia Lateranense. Su investigación en el campo de la antropología filosófica, en diálogo con fuentes judías y cristianas y con el arte y la literatura, se refiere a la idea de humanismo actual. Algunas de sus obras son *Contemporary Jewish Philosophy. An Introduction* (Routledge, 2010) y *Ebraismo laico. La sua storia e il suo senso oggi* (Cittadella, 2012). Tradujo al italiano *Das Problem des Menschen* (*Il problema dell'uomo*, Marietti, 2004) y *Ein Land und Zwei Völker* (*Una terra e due popoli*, Giuntina, 2008) de Martin Buber; poemas (*Il sogno e la violenza*, Firenze, 2013) y escritos de juventud (*Giona e la giustizia*, Brescia, 2016) de Gershom Scholem y los *Philosophische Gespräche* de Moses Mendelssohn (*Dialoghi filosofici*, Brescia, 2018).

Timo Klattenhoff

obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Humboldt de Berlín. Sus áreas de estudio son el pensamiento de Cassirer, el neokantismo, la fenomenología y la antropología del dinero en el

periodo de entreguerras. Escribió y editó publicaciones colectivas sobre filosofía cultural, en tanto también aborda tópicos sociales y sociológicos. Editó *Philosophie der Kultur- und Wissensformen. Ernst Cassirer neu lessen* (Peter Lang GmbH, 2016), *Symbol und Leben. Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft* (Logos, 2017) y escribió *Geld, eine symbolische Form: Perspektiven mit Ernst Cassirer und Georg Simmel* (Königshausen & Neumann, 2018). Actualmente se focaliza en el tema del neoliberalismo y la filosofía económica.

Viola Nordsieck

es escritora y periodista en Berlín. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Humboldt de dicha ciudad. Es autora de *Formen der Wirklichkeit und der Erfahrung. Henri Bergson, Ernst Cassirer und Alfred North Whitehead* (Karl Alber, 2015). Ha editado obras colectivas como *Symbol und Leben. Grundlinien einer Philosophie der Kultur und Gesellschaft* (Logos, 2017) y actualmente continúa publicando trabajos sobre filosofía cultural y cultura popular.

Pablo Ríos Flores

es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y el Consejo Nacional de Invesigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es co-director del proyecto Filo:CyT "Dilemas y disensos filosóficos en el legado de la *Bildung* judeo-alemana" y miembro de la Cátedra Libre de Estudios Judíos "Moses Mendelssohn" (FFyL, UBA). Su campo de investigación se centra actualmente en la relación entre mito, arte y política en la filosofía de entreguerras. Ha publicado artículos en revistas especializadas

sobre Emmanuel Levinas, Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Gaston Bachelard, y participado en el volumen colectivo *Levinas y lo político* (Prometeo, 2014).

Tomás Valladolid Bueno

es profesor y catedrático jubilado de Educación Secundaria. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid. Fue miembro del seminario de investigación "La Filosofía después del Holacausto" (CSIC-Madrid). Autor de *Historias de la otra razón* (Guadalmena, 1993), *Democracia y pensamiento judío: De Habermas a Benjamin, caminos de intencionalidad práctica* (Univ. Huelva, 2003), *Por una justicia postotalitaria* (Anthropos, 2005), *Filosofía y ciudadanía* (coaut. Oxford, 2008), *La amistad debida. Servidumbre voluntaria y subjetividad democrática* (Anthropos, 2019) y *Arcanos de navegación. Los despojos de un naufragio moral* (Término, 2019). Ha escrito artículos sobre victimología, religión y política, justicia reconstructiva, pensamiento judío medieval, memoria identidad democrática, poesía y *ethos* democrático, el valor de juzgar y sobre democracia de las emociones.

José Luis Villacañas

es director del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad de Valencia. Su campo de estudio es la historia de la filosofía, la historia de las ideas políticas, la historia del pensamiento iberoamericano y la filosofía política. Sus últimos libros son *Dificultades con la Ilustración* (Verbum, 2013), *Populismo* (La Huerta Grande, 2015), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico* (Lengua de Trapo, 2019), *Neoliberalismo como teología política* (Ned, 2020), *Hispania: de*

formación imperial a sistema de poderes (Guillermo Escolar, 2020) y *Pandemia: la comunidad de los vivientes* (manuscrito no publicado, 2020). En la actualidad trabaja en el segundo volumen de *Imperio, reforma y modernidad*, dedicado a la identificación de la constelación moderna.

Philipp von Wussow

es investigador en la Universidad Goethe de Frankfurt am Main. Obtuvo su doctorado en Filosofía en la Universidad Heinrich Heine de Düsseldorf. Se especializa en filosofía política y pensamiento judío moderno. Ha publicado trabajos sobre Leo Löwenthal, Theodor Adorno, Julius Guttman, Leo Strauss, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Sigmund Freud en revistas especializadas. Su más reciente publicación es *Leo Strauss and the Theopolitics of Culture* (SUNY Press, 2020).



BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Cassirer

1. Ediciones canónicas y críticas

---, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, ed. Klaus Ch. Köhnke, John M. Krois, Christian Möckel y Oswald Schwemmer, 18 Vols., Hamburgo, Meiner, 1995-pres.

---, *Ernst Cassirer Papers*, Beinecke Library, Yale University (New Haven).

---, *Gesammelte Werke*, ed. Birgit Recki, 25 Vols., Hamburgo, Meiner, 1998-2008.

2. Ediciones en castellano utilizadas

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

---, *Efecto y esencia del concepto de símbolo*, trad. Carlos Gerhard, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 157-186.

---, "Discurso en la Universidad de Hamburgo para la conmemoración de la Fundación del Imperio, 18 de enero de 1930" [contenido en Martínez Gorriarán, Carlos (trad. e introd.), "Heidegger y Cassirer: filosofía ante el totalitarismo"] en *Revista Bitarte*, N° 6, 1996, pp. 74-79.

---, *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, trad. y ed. Roberto R. Aramayo, Madrid, Plaza y Valdés, 2009.

---, "«Espíritu» y «vida» en la filosofía contemporánea" (trad. Rubén Sierra Mejía) en *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, N° 14, 1975, pp. 153-173.

---, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. I: "El lenguaje", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

---, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. II: "El pensamiento mítico", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

---, *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. III: "Fenomenología del reconocimiento", trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

---, *Filosofía de la Ilustración*, trad. Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

---, "Filosofía y política" (trad. Roberto R. Aramayo) en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. CLXXXVI, N° 742, 2010, pp. 295-310.

---, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, ed. y trad. Roberto R. Aramayo, Barcelona, Herder, 2010.

---, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces*, trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007.

---, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. Alberto Bixio, Buenos Aires, Emecé, 1951.

---, "Judaísmo y los mitos políticos modernos" (trad. Roberto R. Aramayo) en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Nº 59, 2018, pp. 391-407.

---, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

---, *Las ciencias de la cultura*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

---, *El mito del Estado*, trad. Eduardo Nicol, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

---, "Kant y el problema de la metafísica. Observaciones a la interpretación de Kant de Martin Heidegger" (trad. Eduardo Garzón Valdés) en *Revista Humanitas*, Año III, N° 8, 1957, pp. 167-193.

--- y Heidegger, Martin, "Debate de Davos", trad. de G. Hoyos, en *Ideas Valores*, Vol. 26, N° 48-49, 1977, pp. 87-104

3. Ediciones de las obras en otras lenguas utilizadas

Cassirer, Ernst, "Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics" en Roback, Abraham A. (ed.), *The Albert Schweitzer Jubilee Book*, Cambridge, Science and Art, 1946, pp. 241-257.

---, *Axel Hägerström: Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Gotemburgo, Wettergren & Kerbers, 1939.

---, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944.

---, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, 1972.

---, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Hamburgo, Meiner, 2006.

---, "Axel Hägerström Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart" en *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, Vol. XLV, Nº 1, 1939, pp. 1-119.

---, *Das Erkenninisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. II, Berlín, Bruno Cassirer, 1906.

---, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Vol. III, Berlín, Bruno Cassirer, 1920.

---, "Das Problem J.-J. Rousseau" en *Archiv für Geschiste der Philosophie*, Vol. XLI, N° 1, 1932, pp. 177-213.

---, "Das Problem J.-J. Rousseau" en *Archiv für Geschiste der Philosophie*, Vol. XLI, N° 3, 1932, pp. 479-513.

---, "Der Begriff der symbolischen form im Aufbau der Geisteswissenschaften" en *Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1921-1922*, Leipzig y Berlín, Teuben, 1923, pp. 11-39.

---, *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, Estocolmo, Bermann-Fischer, 1939.

---, "Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik" en *Göteborgs Högskolas Arsskrift*, Vol. XLII, Nº 3, 1936.

---, *Die Idee der Republikanischen Verfassung, Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928,* Hamburgo, De Gruyter, 1929.

---, *Die Philosophie der Aufklärung,* Tübingen, Mohr, 1932.

---, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon,* 2. Vols., Berlín, Ullstein, 1925.

---, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Leipzig y Berlín, Teubner, 1932.

---, *Die Stellung des Menschen im Kosmos,* Darmstadt, Reichl, 1928.

---, "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik" en *Jahrbücher der Philosophie,* Vol. I, 1913, pp. 1-59.

---, "Ficino's Place in the Intellectual History" en *Journal of the History of Ideas,* Vol. VI, 1945, pp. 483-501.

---, *Freiheit und Form,* Berlín, Bruno Cassirer, 1916.

---, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

---, "Form und Technik" en Kestenberg, Leo (ed.), *Kunst und Technik,* Berlín, Volksverband der Bücherfreunde, 1930.

---, "Form and Technology" en Hoel, Aud Sissel y Folkvord, Ingvild (eds.), *Ernst Cassirer on Form and Technology Contemporary Readings,* Nueva York, Palgrave Macmillan. 2012, pp. 15-53.

---, "Goethes «Pandora»" en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Vol. 13, 1918-1919, pp. 113-134.

---, "Galileo: A New Science and a New Spirit" en *The American Scholar,* Vol. XII, 1942-1943, pp. 5-19.

---, "«Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart" en *Die neue Rundschau,* Vol. I, 1930, pp. 224-264.

---, "Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas. Part I" en *Journal of the History of Ideas,* Vol. 3, N° 2, 1942, pp. 123-144.

---, "Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas. Part II" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, N° 3, 1942, pp. 319-346.

---, "H. Cohen, 1812-1918" en *Social Research*, Vol. X, Nº 2, 1943, pp. 219-232.

---, "Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie" en *Kant-Studien*, Vol. XVII, 1912, pp. 252-273.

---, "Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918" en *Neue jüdische Monatshefte*, Vol. 2, N° 15-16, 1918, pp. 347-352.

---, *Idee und Gestalt*, Berlín, Bruno Cassirer, 1921.

---, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig y Berlín, Teubner, 1927.

---, "Inhalt und Umfang des Begriffs. Bemerkungen zu K. Marc-Wogau's gleichnamiger Schrift" en *Theoria*, Vol. II, 1936, pp. 207-232.

---, "Judaism and the Modern Political Myths" en *Contemporary Jewish Record*, Vol. 7, N° 2, 1944, pp. 115-126.

---, "Language and Art I" en *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald P. Verene, New Haven, Yale University Press, 1979, pp. 145-165.

---, "Language and Art II" en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, pp. 166-195.

---, "Kant and Rousseau" en *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1945, pp. 1-60.

---, "Kant und das Problem der Metaphysik" en *Kant-Studien*, Vol. XXXVI, 1931, pp. 1-26.

---, *Kants Leben und Lehre*, Berlín, Bruno Cassirer, 1918.

---, "Logos, Dike, Kosmos in der Entwicklung der griechischen Philosophie" en *Göteborgs Högskolas Årsskrift*, Vol. XLVII, 1941, pp. 3-31.

---, "Mythic, Aesthetic, and Theoretical Space" en *The Warburg Years (1919-1933). Essays on Language, Art, Myth, and Technology*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2013, pp. 317-333.

---, "Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie" en *Göteborgs kungl. Vetenskaps– och Vitterhets-Samhälles Handlingar,* Vol. VII, Nº 3, 1939, pp. 3-28.

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 1: "Die Sprache", Berlín, Bruno Cassirer, 1923.

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Der mytische Denken", Berlín, Bruno Cassirer, 1925.

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Das mythische Denken", Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 2: "Das mythische Denken", Hamburgo, Meiner, 2002.

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3: "Phänomenologie der Erkenntnis", Berlín, Bruno Cassirer, 1929 [reimpr.: Oxford, Bruno Cassirer, 1954].

---, *Philosophie der symbolischen Formen*, Vol. 3: "Phänomenologie der Erkenntnis", Hamburgo, Meiner, 2002.

---, *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Leipzig, W. Klinkhardt, 1911.

---, *Schriften zur Philosophie der Symbolischen Formen*, ed. Marion Lauschke, Hamburgo, Felix Meiner, 2009.

---, "Sostanza e funzione" en *Sostanza e funzione. Sulla teoria della relatività di Einstein*, trad. Eraldo Arnaud, Florencia, La Nuova Italia, 1973, pp. 5-456.

---, "Structuralism in Modern Linguistics" en *Word*, Vol. I, 1945, pp. 88-120.

---, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlín, Bruno Cassirer, 1910.

--- "The Educational Value of Art" en *Symbol, Myth, and Culture*, *op. cit.*, pp. 196-215.

---, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1963.

---, *The Myth of the State*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1946 [reimpr.: 1974].

---, *The Myth of the State*, Garden City, Doubleday Books, 1955.

---, *The Myth of The State*, Hamburgo, Meiner, 2007.

---, "The Myth of the State" en *Fortune*, Vol. 39, N° 6, 1944, pp. 165-167, 198. 201-202, 204, 206.

---, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 1: "Language", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955.

---, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 2: "Mythical Thought", trad. Ralph Manheim, New Haven, Yale University Press, 1955.

---, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3: "The Phenomenology of Knowledge", trad. Ralph Manheim, New Haven y Londres, Yale University Press, 1957.

---, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 4: "The Metaphysics of Symbolic Forms", eds. John M. Krois y Donald P. Verene, trad. John M. Krois, New Haven, Yale University Press, 1996.

---, *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Boston, Beacon Press, 1955.

---, *Vorträge der Bibliothek Warburg I, 1921-1922*, Leipzig y Berlín, Teuben, 1923.

---, "Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei" en *Scientia*, Vol. LXII, 1937, pp. 121-130, 185-193.

---, "Was ist Subjektivismus?" en *Theoria*, Vol. V, 1939, pp. 111-140.

---, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* en *Göteborgs Högskolas Ärsskrift*, Vol. XLVIII, Nº 1, 1942, pp. 1-139.

---, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Hamburgo, Felix Meiner, 2011.

---, "Zur Logik des Symbolbegriffs" en *Theoria*, Vol. IV, 1938, pp. 145-175.

2. Bibliografía general

Acham, Karl, "Die Mythisierung des Staates. Ernst Cassirers Kritik des Totalitarismus" en Giel, Joanna (ed.), *Ernst Cassirer zwischen Mythos und Wissenschaft,* Breslau, Polskie Forum Filozoficzne, 2015, pp. 19-56.

Ackeret, Markus, "Zumutung für Deutschland" en *Neue Zürcher Zeitung* [en línea], 25/5/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.nzz.ch/meinung/umgang-mit-der-afd-zumutung-fuer-deutschland-ld.84731.

Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life,* Londres y Nueva York, Verso, 2005.

--- y Horkheimer. Max, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, Nueva York, Continuum, 1972.

---, *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Trotta, 1998.

Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand. Homo sacer, Teil II.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.

Alternative für Deutschland, *Leitantrag Grundsatzprogramm* [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.afd-reinickendorf.de/wp-content/uploads/Leitantrag-Grundsatzprogramm-AfD.pdf.

Aramayo, Roberto R., "El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político del pensamiento de Ernst Cassirer (Una presentación a su artículo sobre *Judaísmo y los mitos políticos modernos*)" en *Isegoría*, N° 59, 2018, pp. 375-390.

Arendt, Hannah, "Approaches to the «German Problem»" en *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. Jerome Kohn, Nueva York, Schocken, 1994, pp. 106-120.

---, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1968.

---, "Comprensión y política (1953)" en *De la historia a la acción*, trad. Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 29-46.

---, "Enfoques del «problema alemán»" en *En el presente. Ensayos políticos,* trad. Roberto Ramos Fontecoba, Barcelona, Página Indómita, 2017, pp. 37-66

---, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996.

---, *La vida del espiritu*, trad. Carmen Corral y Fina Birules, Buenos Aires, Paidós, 2002.

---, "Philosophie und Soziologie. Zu Karl Mannheims *Ideologie und Utopie*" en *Die Gesellschaft*, Vol. 7, 1930, pp. 163-176.

---, "Philosophie und Soziologie. Zu Karl Mannheims *Ideologie und Utopie*" en Kaes, Anton, Jay, Martin y Dimendberg, Edward (eds.), *The Weimar Republic Sourcebook*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 301-302.

---, *The Life of the Mind*, Vol. 1, Nueva York, Harcourt Bruce Jovanovich, 1978.

Ashburn Miller, Mary, "Mountain, Become a Volcano: The Image of the Volcano in the Rhetoric of the French Revolution" en *French Historical Studies*, Vol. 32, N° 4, 2009, pp. 555-585.

Aschheim, Steven, *Culture and Catastrophe: German and Jewish. Confrontations with National Socialism and Other Crises*, Nueva York, New York University Press, 1996.

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, Múnich, 2017.

Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*, trad. Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

---, *La llama de una vela*, trad. Hugo Gola, Caracas, Monte Ávila Editores, 1975.

---, *Psicoanálisis del fuego*, trad. Ramón Redondo, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

Badinter, Elisabeth, *Die Mutterliebe. Die Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute*, Munich, Piper, 1981.

Barash, Jeffrey A., *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Nueva York, Fordham, 2004.

---, "Review of Peter Gordon's *Continental Divide*" en *History and Theory*, N° 51, octubre 2012, pp. 436-450.

---, (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

Barreto, Daniel, *El desafío nacionalista*, Barcelona, Anthropos, 2018.

Baudelaire, Charles, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. Jonathan Mayne, Londres, Phaidon, 1995.

Bauman, Zygmunt, "Die Welt in Panik. Wie die Angst vor Migranten geschürt wird" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 10, 2016, pp. 40-50.

---, *Liquid Modernity*, Londres, Polity Press, 2000.

Baumgardt, David, "Cassirer and the Chaos in Modern Ethics" en Schilpp, Paul A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1949, pp. 577-603.

Beiser, Frederick, "A Romantic Education: The Concept of *Bildung* in Early German Romanticism" en Rorty, Amelie (ed.), *Philosophers on Education*, Londres, Routledge, 1998, pp. 284-99.

Benjamin, Walter, "On the Concept of History" en *Selected Writings*, Vol. 4: 1938-1940, eds. Howard Eiland y Michael W. Jennings, Cambridge y Londres, Belknap Press, 2003, pp. 389-400.

---, "Tesis VII" en *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006, p. 129-141.

---, "Über den Begriff der Geschichte (1940)" en Opitz, Michael (ed.), *Walter Benjamin: ein Lesebuch*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Bentley, Eric, *A Century of Hero-Worship: a Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche, with Notes on Wagner, Spengler, Stefan George, and D. H. Lawrence*, Boston, Beacon Press, 1957.

Bermes, Christian, "Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik" en Recki, Birgit (ed.), *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Meiner, 2012, pp. 583-600.

Bernstein, Richard J., "Walter Benjamin: ¿violencia divina?" en *Violencia. Pensar sin barandillas*, trad. Santiago Rey Salamanca, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 89-131.

Bertram, Ernst, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlín, Bondi, 1918.

Bevc, Tobias, *Kulturgenese als Dialektik von Mythos und Vernunft. Ernst Cassirer und die Kritische Theorie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.

Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, Stauffenburg, 2000.

Biemann, Asher, *Inventing New Beginnings: On the Idea of Renaissance in Modern Judaism*, California, Stanford University Press, 2009.

Bishop, Paul, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Vol. 30, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1995.

Bittner, Rüdiger, "Does Dialectic of Enlightenment Rest on Religious Foundations?" en Kohlenbach, Margarete y Geuss, Raymond (eds.), *op. cit.*, pp. 157-170.

Blokker, Paul, "The Imaginary Constitution of Constitutions" en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 1, 2017, pp.167-193.

Blumenberg, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora,* trad. Jorge Vigil, Barcelona, Península, 1992.

---, "Rememorando a Ernst Cassirer" en *Las realidades en que vivimos*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 165-173.

Bodei, Remo, *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*, trad. María Condor, Madrid, Siruela, 2011.

Bottici, Chiara, "Philosophies of Political Myth. A Comparative Look Backwards. Cassirer, Sorel and Spinoza" en *European Journal of Political Theory*, Vol. 8, 2009, pp. 365-382.

---, "Who's Afraid of *The Myth of the State*? Remarks on Cassirer's Forgotten Manuscript" en *Social Imaginaries*, Vol. 3, N° 2, 2017, pp. 213-227.

Bourdieu, Pierre, *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, trad. P. González Rodríguez, Barcelona, Anagrama, 2014.

Bredekamp, Horst, Wild, Johanna & Whyte Iain Boyd, "False Ski-Turns: Edgard Wind's Critique of Heidegger and Sartre" en *Art in Translation*, Vol. 6, N° 2, 2014, pp. 215-236.

Buber, Martin, *The First Buber: Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Nueva York, Syracuse University Press, 1999.

Buck-Morss, Susan, "Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered" en *October*, Vol. 62, 1992, pp. 3-41.

Burckhardt, Jacob, *Kultur der Renaissance in Italien* en *Gesammelte Werke*, Vol. 3, Basel, Schwabe & Co., 1955.

Burke, Kenneth, "Review of *The Myth of the State*" en *The Nation*, 6/12/1947, pp. 666-668.

Burrin, Philippe, "La France dans le champ magnétique des fascismes" en *Le Débat*, Vol. 32, 1984-1985, pp. 52-71.

Cantow, Matthias, Fehndrich, Martin, Schneider, Andreas y Zicht, Wilko, "Sonntagsfrage Bundestagswahl" en *Wahlrecht.de* [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.wahlrecht.de/umfragen/.

Capeillières, Fabien, "Cassirer penseur politique. «The Myth of the State» contre «Der Mythus des 20. Jahrhunderts»" en *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Vol. 24, 1994, pp. 175-204.

Carlyle, Thomas, *The Collected Works*, Vol. 6, Londres, Chapman & Hall, 1857.

Cascardi, Anthony J., *The Subjects of Modernity*, Cambridge, University Press, 1992.

Cassirer, Toni, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*, Nueva York, edición privada, 1950.

---, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim, Gerstenberg, 1981.

---, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburgo, Meiner, 2003.

Chytry, Josef, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1989.

Clifford Grierson, Herbert J., *Carlyle and Hitler, the Adamson Lecture in the University of Manchester, December 1930, with Some Additions and Modifications*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.

Cohen, Hermann, *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Vols., Berlín, Bruno Cassirer, 1912.

---, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen, Alfred Töpelmann, 1915.

---, *Ethik des reinen Willens*, Berlín, Bruno Cassirer, 1921/1907/1904.

---, *Jüdische Schriften*, 3 Vols., ed. Bruno Strauss, Berlín, Schwetschke & Sohn, 1924.

---, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlín, Bruno Cassirer, 1902.

---, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, J. Kauffmann, 1929.

---, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Vol. 1, eds. Albert Görland y Ernst Cassirer, Berlín, Akademie Verlag, 1928.

Colaboradores de Wikipedia, "Sitzverteilung in den deutschen Landesparlamenten" en *Wikipedia. Die Freie* Enzyklopädie [en línea]. Consultado el 10/03/2018. URL: https://de.wikipedia.org/wiki/Sitzverteilung_in_den_deutschen_Landesparlamenten.

Comte, Auguste, *Curso de filosofía positiva*, trad. José M. Revuelta, Buenos Aires, Aguilar, 1981.

Coskun, Deniz, "The Politics of Myth: Ernst Cassirer's Pathology of the Totalitarian State" en *Perspectives on Political Science*, Vol. 36, N° 3, 2007, pp. 153-167.

---, "The Politics of Myth. Cassirers Pathology of the Totalitarian State" en *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 135-172.

Curthoys, Ned, "Ernst Cassirer, Hannah Arendt, and the Twentieth-Century Revival of Philosophical Anthropology" en *Journal of Genocide Research*, Vol. 13, N° 1-2, 2011, pp. 23-46.

---, *The Legacy of Liberal Judaism: Ernst Cassirer and Hannah Arendt's Hidden Conversation*, Nueva York, Berghahn Books, 2013.

Das Gupta, Oliver, "Der Anschlag, die AfD und ihre Masche" en *Süddeutszche Zeitung* [en línea], 21/12/2016. Consultado el 10/03/2018]. URL: http://www.sueddeutsche.de/politik/rechtspopulismus-der-anschlag-die-afd-und-ihre-masche-1.3305035.

de Man, Paul, *La ideología estética*, trad. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Altaya, 2000.

Diederichsen, Diedrich, *Politische Korrekturen*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1996.

Doutté, Edmond, *Magie et religión dans l'Afrique du Nord*, Argel, Adolphe Jourdan, 1909.

Eggers, Walter y Mayer, Sigrid (eds.), *Ernst Cassirer. An Annotated Bibliography*, Nueva York y Londres, Garland Publishing, 1988.

Eilenberger, Wolfram, *Tiempo de magos. La gran década de la filosofía 1919-1929*, Madrid, Taurus, 2019.

Einstein, Albert, "Relativität und Raumproblem" en *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie (1916)*, Berlín y Heidelberg, Springer, 2008, pp. 91-109.

Eucken, Rudolf, *Die Grundbegriffe der Gegenwart historisch und kritisch entwickelt*, Leipzig, Veit & Comp., 1893.

Fach, Wolfgang y Häusler, Jürgen, "Branding" en Bröckling, Ulrich, Krasmann, Susanne y Lemke, Thomas (comps.), *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 30-36.

Falasca-Zamponi, Simonetta, |*Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy*, Berkeley-Los Ángeles y Londres, University of California, 2000.

Favuzzi, Pellegrino, *Cultura e stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer – Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers*, tesis doctoral, Padua/Berlín, Universidad de Padua/Universidad Humboldt, 2013.

---, “Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers” en Krijnen, Christian, Ferrari, Massimo y Fiorato, Pierfrancesco (eds.), *op. cit.*, pp. 255-277.

---, “Die Technik als Problem der Kulturphilosophie bei Ernst Cassirer” en Waller, S., Schramm, M. y Puls, H. (eds.), *Kultur, Technik, Freiheit*, Hamburgo, Mentis, 2017, pp. 11-39.

Ferrari, Massimo, *Ernst Cassirer, Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Florencia, Olschki, 1996.

---, “La Cassirer- Renaissance in Europa” en *Studi Kantiani*, Vol. 7, 1994, pp. 111-139.

---, “Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers” en Rudolph, Enno y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *op. cit.*, pp. 43-62.

Flood, Christopher G., “Case Studies in Mythopoietic Narrative. A Note on Cassirer as Mythmaker” en *Political Myth. A Theoretical Introduction,* Nueva York, Garland, 1996, pp. 257-275.

Foerster, Thomas, “Political Myths and Political Culture in Twelfth Century Europe” en Pohl, Benjamin, Brandt, Hartwin, Sprague, Maurice y Hörl, Lina (eds.), *Erfahren, Erzählen, Erinnern, Narrative Konstruktionen von Gedächtnis und Generation in Antike und Mittelalter*, Bamberg, University of Bamberg Press, 2012, pp. 83-117.

Forzano, Giovacchino, *Mussolini autore drammatico: Campo di Maggio, Villafranca, Cesare,* Florencia, G. Berbera, 1954.

Friedman, Michael, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000.

Freud, Sigmund, “35° Conferencia. En torno de una cosmovisión” en *Obras completas*, Vol. XXII, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, pp. 146-168.

---, “El Moisés de Miguel Ángel” en *Obras completas*, Vol. XIII, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 217-242.

---, “El porvenir de una ilusión” en *Obras completas*, Vol. XXI, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 1-55.

---, "Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci" en *Obras completas*, Vol. XI, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 1992, pp. 53-127.

Gadamer, Hans-Georg, "«Gadamer on Strauss: An Interview» by Ernest L. Fortin" en *Interpretation*, Vol. 12, N° 1, 1984, pp. 1-14.

Galindo, Alfonso y Ujaldón, Enrique, *Diez mitos de la democracia. Contra la demagogia y el populismo*, Córdoba, Almuzara, 2016.

---, *¿Quién dijo populismo?*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018.

García-Pelayo, Manuel, "La transfiguración del poder" en *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. I, N° 2, 1957, pp. 231-254.

---, *Obras completas*, Vol. I, Madrid, CEPC, 2009.

Gawronsky, Dimitry, "Ernst Cassirer: his Life and his Work. A Biography" en Schilpp, Paul A. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1949, pp. 1-37.

Geden, Oliver y von Ondarza, Nicolai, "Jetzt gilt es für Europa" en *Zeit Online* [en línea], 14/01/2017. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.zeit.de/politik/2017-01/europaeische-union-krise-populismus-brexit-zukunft-reform.

Gerhardt, Volker, "Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik" en Braun, Hans J., Holzhey, Helmuth y Orth, Ernst W. (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 220-246.

Geulen, Christian, "Völkische Schatten" en *Die Zeit* [en línea], N° 5, 26/01/2017. Consultado el 10/03/2018. Edición en papel: p. 38. URL: https://www.zeit.de/2017/05/rechtspopulismus-volk-bedeutung-afd-front-national.

Geuss, Raymond, "Nietzsche and Genealogy" en Richardson, John y Leiter, Brian (eds.), *Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 322-340.

Goethe, Johann W. von, *Fausto*, trad, Norberto Silvetti Paz, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

---, "Materialien zur Geschichte der Farbenlehre" en *Naturwissenschaftliche Schriften* I, *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* XVI, ed. E. Beutler, Zürich, Artemis, 1949, pp. 346-347.

Goffman, Erving, *Frame Analysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.

Göller, Thomas, "Zur Frage nach der Auszeichnung der Sprache in Cassirers Philosophie der symbolischen Formen" en Braun, Hans-Jürg, Holzhey, Helmut, Orth y Wolfgang, Ernst (comps.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 137-155.

Gombrich, Ernst, *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, Londres, The Warburg Institute, 1970.

---, "Kunstwissenschaft und Völkerpsychologie" en *Zeitschrift für Ästhetik*, Vol. II, 1907, pp. 305-339.

---, *Myth and Reality in German War-Time Propaganda*, Londres, Athlone P., 1970.

Gordon, Peter E., *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Harvard University Press, 2010.

---, "Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger" en *New German Critique*, N° 94: "Secularization and Disenchantment", 2005, pp. 127-168.

Graf, Friedrich W., "«Meine innere Zugehörigkeit zum Judentum». Ernst Cassirer erläutert Paul Tillich seine komplexe deutsch-jüdische Identität (19. Mai 1944)" en *Münchener Beiträge zur Jüdischen Geschichte und Kultur*, Vol. 6, Nº 2, 2013, pp. 53-68.

Graeser, Andreas, *Ernst Cassirer*, Munich, Beck, 1994.

Gramsci, Antonio, *Antología*, trad. Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 1970.

---, "Odio a los indiferentes" en *Odio a los indiferentes*, trad. Cristina Marés, Barcelona, Ariel, 2011, pp. 19-21.

Grossmann, Andreas y Landmesser, Christof (eds.), *Rudolf Bultmann/Martin Heidegger: Briefwechsel 1925 bis 1975*, Frankfurt am Main, Klostermann/Tübingen/Mohr/Siebeck, 2009.

Gundolf, Friedrich, *Anfänge deutscher Geschichtsschreibung von Tschudi bis Winckelmann*, Frankfurt am Main, Fischer, 1992.

---, *Caesar: Geschichte seines Ruhms*, Berlín, Bondi, 1924.

---, *Caesar im neunzehnten Jahrhundert*, Berlín, Bondi, 1926.

---, *Dichter und Helden*, Heidelberg, Weiss, 1920.

---, *Friedrich Gundolf Archive*, Londres, Institute of Germanic Studies.

---, *George*, Berlín, Bondi, 1920.

---, *Goethe*, Berlín, Bondi, 1916.

---, "Historiography" en *Philosophy and History*, 1936, pp. 277-282.

---, *Hölderlins Archipelagus*, Heidelberg, Weiss, 1911.

---, *Paracelsus*, Berlín, Bondi, 1927.

---, *Shakespeare und der deutsche Geist*, Berlín, Bondi, 1911.

---, *Stefan George in unserer Zeit*, Berlín, Bondi, 1913.

Habermas, Jürgen, "Excursus sobre las cartas de Schiller acerca de la educación estética del hombre" en *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pp. 62-67.

---, "Expresión simbólica y comportamiento ritual. Retrospectiva sobre Ernst Cassirer y Arnold Gehlen" (1998) en *Tiempo de transiciones*, trad. Rafael Agapito de Serrano, Madrid, Trotta, 2004, pp. 67-87.

---, "La fuerza liberadora de la figuración simbólica. La herencia humanista de Ernst Cassirer y la biblioteca de Warburg" (1995) en *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, trad. Juan Carlos Velasco Arroyo, Madrid, Trotta, 1999, pp. 11-38.

---, *Perfiles filosófico-políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000.

---, "Symbolic Expression and Ritual Behavior: Ernst Cassirer and Arnold Gehlen Revisited" en *Time of Transitions*, trad. Ciaran Cronin y Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2006, pp. 53-70.

---, "The Liberating Power of Symbols: Ernst Cassirer's Humanistic Legacy and the Warburg Library" en *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*, trad. Peter Dews, Cambridge, MIT Press, 2001, pp. 1-29.

Hagelstein, Maud, "L'art entre mythe et raison (Warburg/Cassirer)" en Vliet, Muriel van (ed.), *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Rennes, Press Universitaires de Rennes, 2010, pp. 176-189.

Hamlin, Cyrus y Krois, John M. (eds.), *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, New Heaven, Yale University Press, 2004.

Harrison Lehman, Benjamin, *Carlyle's Theory of the Hero: its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work; A Study of a Nineteenth Century Idea*, Durham (N. C)., Duke University Press, 1928.

Hartland, E. Sydney, *Primitive Law*, Londres, Methuen & Co., 1924.

Hegel, Georg W. F., *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Vol. 14, eds. Emil Angehrn *et al.*, Hamburgo, Meiner, 2000.

---, *Die Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hofmeister, Hamburgo, Meiner, 1952.

---, *Gesammelte Werke*, Vol. 14.1, eds. Klaus Grötsch y Elisabeth Weisser-Lohmann, Hamburgo, Meiner, 2009.

---, *Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte z. Philosophie d. Natur u.d. Geistes von 1805 – 1806*, Berlín, Akademie-Verlag, 1969.

Heidegger, Martin, "Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920-1921)" en *Philosophie des religiösen Lebens* en *Gesamtausgabe*, Vol. 60, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995.

---, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

---, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1973.

---, *„Mein liebes Seelchen!“. Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915-1970*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.

---, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,* Stuttgart, Reclam, 2003.

---, *Philosophie der Anschauung und des Ausdrucks* en *Gesamtausgabe*, Vol. 59, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

---, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* en *Gesamtausgabe*, Vol. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979.

---, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972.

---, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

Heidenreich, Felix, “Ein Liberalismus der Distanz. Zu den ideen politischen Aspekten der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs” en *Journal Phänomenologie*, Vol. 35, 2011, pp. 52-65.

Heine, Heinrich, “Zur Geschichte der Religion und Philosophie” en *Heines Werke in fünf Bänden*, Vol. 5, Berlín y Weimar, Aufbau, 1970.

Helbing, Lothar y Bock, Claus V. (eds.), *Gundolf-Briefe, Neue Folge*, Amsterdam, Castrum Peregrini, 1965.

Henry, Barbara, “Der Ort der Politik im Werk Cassirers” en Rudolph, Enno (ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, *op. cit*, pp. 1-17.

---, *Libertà e mito in Cassirer*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986.

Herder, Johann G. von, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. José Róvira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959.

Hildebrandt, Kurt, *Erinnerungen an Stefan George*, Bonn, Bouvier, 1965.

Höcke, Björn, “Auf bestem Weg zur Volkspartei” en *The European. Das Debaten Magazin* [en línea], 21/05/2015. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.theeuropean.de/bjoern-hoecke/10074-afd-in-der-mitte-der-gesellschaft.

---, “Die 10 Thesen für den Freistaat Thüringen” en *Alternative für Deutschland* [en línea], 14/09/2014. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.alternativefuer.de/die-10-thesen-fuer-den-freistaat-thueringen/.

Holtmann, Everhard, *Politik-Lexikon*, Munich y Viena, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2000.

Honneth, Axel, "El rescate de lo sagrado desde la filosofía de la historia. Sobre «Crítica de la violencia» de Benjamin" en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, trad. Griselda Mársico, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 101-138.

---, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002.

Horacio, *Epístolas I y II. Arte poética*, trad. Tarcisio Herrera Zapién, México, UNAM, 1986.

Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Spiegel-Verlag, 2006.

---, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

Jarque, Vicente, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.

Jay, Martin, "The Aesthetic Ideology as Ideology; Or, What Does It Mean to Aestheticize Politics?" en *Cultural Critique*, N° 21, 1992, pp. 41-61.

Jonas, Hans, "Immortality and the Modern Temper" en *Harvard Theological Review*, Vol. 55, N° 1, 1962, pp. 1-20.

Juncker, Jean-Claude, "State of the Union Address 2016" en canal *European Commision – Audiovisual Services* [en línea], 14/09/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: https://www.youtube.com/watch?v=-s2ZX2LZKxg.

Jung, Carl G., "Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie" en *Eranos-Jahrbuch*, Vol. 4, 1936, pp. 13-111.

---, *Paracelsus. Alchemie und die Psychologie des Unbewussten*, Klein-Königsförde, Königsfurt, 2001.

---, "«Paracelsus als Arzt». Vortrag, gehalten anlässlich der Feier zum 400. Todesjahr des Paracelsus im Rahmen der Schweizerischen Gesellschaft zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft an der Jahresversammlung der Naturforschenden Gesells-

chaft, 7 September 1941, Basel" en *Schweizerische Wochenschrift*, Vol. LXXXI, N° 40, pp. 1153-1170.

---, "Paracelsus als geistige Erscheinung (5 October 1941), Einsiedeln en *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus*, Zurich, Rascher, 1942.

---, "«Paracelsus». Vortrag, gehalten im Rahmen des Literarischen Clubs Zürich beim Geburtshaus von Paracelsus an der Teufelsbrücke bei Einsiedeln (Juni 1929)" en *Der Lesezirkel*, N° XVI, Zurich, 10 de septiembre de 1929.

Jürgens, Andreas, *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Munich, Fink Wilhelm, 2012.

Kaegi, Dominic, "L'éthique non écrite de Cassirer" en *Revue germanique internationale* [en línea], Vol. 15, 2012. Consultado el 06/06/2015. URL: http://journals.openedition.org/rgi/1312.

--- y Rudolph, Enno, *Cassirer-Heidegger: 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburgo, Meiner, 2002.

Kahn, Victoria, *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2014.

Kahrs, Horst y Storz, Wolfgang (entrevistador), "Wer wählt die AfD – und warum?" en *CARTA* [en línea], 13/05/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.carta.info/81947/wer-waehlt-die-afd-und-warum/.

Kaiser, David A., *Romanticism, Aesthetics, and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Kajon, Irene, "Das Problem der Einheit des Bewusstseins im Denken E. Cassirers" en Braun, Hans J., Holzhey, Helmuth y Orth, Ernst W. (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, pp. 249-273.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, trad. José Róvira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2005.

Kantorowicz, Ernst, *Frederick the Second*, trad. E. O. Lorimer, Londres, Constable, 1931.

Kershaw, Ian, *Descenso a los infiernos. Europa, 1914-1949*, trad. Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2016.

Klages, Ludwig, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, Leipzig, J. A. Barth, 1923.

---, *Mensch und Erde: 5 Abhandlungen*, Munich, Müller, 1920.

---, *Vom kosmogonischen Eros*, Munich, Müller, 1922.

Klibansky, Raymond, *Erinnerung an ein Jahrhundert Klibansky, Raymond, Erinnerung an ein Jahrhundert – Gespräche mit Georges Leroux*, Frankfurt am Main, Insel, 2001.

Knoppe, Thomas, "Philosophische Regressionsanalyse. Ernst Cassirers Mythos des Staates" en Krijnen, Christian, Ferrari, Massimo y Fiorato, Pierfrancesco (eds.), *op. cit.*, pp. 239-254.

Kohlenbach, Margarete y Geuss, Raymond (eds.), *The Early Frankfurt School and Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, 2005.

Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, trad. Luis Fernández Torres, Madrid, Trotta, 2006 [reimpr. 2012].

Krieger, Leonard, *German Idea of Freedom: History of a Political Tradition from the Reformation to 1871*, Boston, Beacon Press, 1957.

Krijnen, Christian, Ferrari, Massimo y Fiorato, Pierfrancesco (eds.), *Kulturphilosophie. Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014.

Krois, John M., "Aufklärung und Metaphysik. Zur Philosophie Cassirers und der Davoser Debatte mit Heidegger" en *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Nº 2, 1992, pp. 273-290.

---, *Ernst Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven y Londres, Yale Universtiy Press, 1987.

---, "Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie" en Orth, Ernst W. (ed.), *Studien zum Problem der Technik*, Friburgo, Alber, 1983, pp. 68-93.

---, "Cassirer's Revision of the Enlightenment Project" en Recki, Birgit (ed.), *Philosophie der Kultur—Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Hamburgo, Meiner, 2012, pp. 89-105.

---, "Kulturphilosophie in Weimar Modernism" en Gordon, Peter E. y McCormick, John (eds.), *Weimar Thought: A Contested Legacy*, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 101-114.

---, "The Priority of «Symbolism» Over Language in Cassirer's Thought" en *Synthèse*, Vol. 179, 2011, pp. 9-20.

Lakoff, George, *Don't Think of an Elephant. Know Your Values and Frame the Debate*, White River Junction VT, Chelsea Green Publishing, 2004.

--- y Karlin, Mark (entrevistador), "George Lakoff: In Politics, Progressives Need to Frame Their Values" en *GeorgeLakoff.com* [en línea], 29/11/2014. Consultado el 10/03/2018. URL: https://georgelakoff.com/2014/11/29/george-lakoff-in-politics-progressives-need-to-frame-their-values/.

--- y Wehling, Elisabeth, *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, Heidelberg, Carl Auer, 2016.

Landauer, Carl, "Comment on Mayer's Analysis of National Socialism" en *Social Research*, Vol. 9, N° 3, 1942, pp. 402-404.

Lastra, Antonio, "Del Mito a la Ética: un ensayo sobre Ernst Cassirer" en *Teoría/Crítica*, N° 6, pp. 75-97.

Leber, Fabian, "Judenhass, Homophobie, Islamkritik" en *Der Tagesspiegel* [en línea], 05/06/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.tagesspiegel.de/politik/die-afd-und-ihre-provokationen-judenhass-homophobie-islamkritik/13690892.html.

Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, ed. y trad. Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004.

---, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.

Lepenies, Wolf, *The Seduction of Culture in German History*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Levinas Emmanuel, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, trad.

Beatriz Horrac y Ricardo Ibarlucía, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

---, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 1999.

---, "Sobre el espíritu de Ginebra" en *Los imprevistos de la historia,* trad. Tania Checchi, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 153-157.

Lévy-Bruhl, Lucien, *How Natives Think*, trad. Lilian A. Clare, Londres y Nueva York, George Allen & Unwin, 1926.

---, *Las funciones mentales en las sociedades inferiores,* trad. Gregorio Weinberg, Buenos Aires, Lautaro, 1947.

---, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* Paris, Presses Universitaires de France, 1910.

Lewandowsky, Marcel, "Die Verteidigung der Nation: Außen– und europapolitische Positionen der AfD im Spiegel des Rechtspopulismus" en Häusler, Alexander (comp.), *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Luxemburgo, Springer, 2016, pp. 39-51.

Liebeschütz, Hans, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken in deutschen Kulturbereich*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.

Lindahl, Hans, "Democracy and the Symbolic Constitution of Society" en *Ratio Juris: An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law,* Vol. 11, N° 1, 1998, pp. 12-37.

---, "El pueblo soberano: el régimen simbólico del poder político en la democracia" en *Revista Estudios Políticos*, N° 94, 1996, pp. 47-72.

Lipton, David, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto, Toronto University Press, 1978.

Lobo, Sascha, "Das Ende der Gesellschaft. Digitaler Furor und das Erblühen der Verschwörungstheorien" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 10, 2016, pp. 59-74.

Lofts, Steve G., *Ernst Cassirer: A "Repetition" of Modernity*, Nueva York, State University of New York Press, 2000.

Losev, Alexei, *Dialektika mifa*, Moscú, Mysl, 2001.

---, *Die Dialektik des Mythos*, Hamburgo, Meiner, 1994.

Losurdo, Domenico, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, trad. Antonio Bonanno, Buenos Aires, Losada, 2003.

Lovejoy, Arthur, "The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, 1941, pp. 257-278.

Löwith, Karl, "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt" en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 43-89.

Lübbe, Hermann, "Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts" en *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz-Wien-Köln, Styria, 1989, pp. 275-285.

Lüddecke, Dirk, *Staat–Mythos–Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Würzburg, Ergon, 2003.

--- y Englmann, Felicia (eds.), *Das Staatsverständnis Ernst Cassirers*, Baden Baden, Nomos, 2015.

Mali, Joseph, *Mythistory. The Making of a Modern Historiography*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

---, "The Myth of the State Revisited: Ernst Cassirer and Modern Political Theory" en Barash, Jeffrey A. (ed.), *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008, pp. 135-162.

Malinowski, Bronisław, *The Foundations of Faith and Morals*, Londres, Oxford University Press, 1936.

Mann, Klaus, *El volcán*, trad. Isabel García Adánez, Barcelona, Edhasa, 2003.

Mann, Thomas, *Thomas Mann's Addresses Delivered at the Library of Congress 1942-1949*, Washington, Library of Congress, 1963.

Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Cohen, 1929.

Martin, Nicholas, "Images of Schiller in National Socialist Germany" en Martin, Nicholas (ed.), *Schiller: National Poet - Poet of Nations. A Birmingham Symposium*, Ámsterdam y Nueva York, Rodopi, 2006, pp. 275-299.

Meinecke, Friedrich, *Die deutsche Katastrophe*, Wiesbaden, Brockhaus, 1946.

---, *The German Catastrophe*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

Meier, Hans, Newald, Richard y Wind, Edgar (eds.), *Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike*, Vol. 1, Leipzig, Teubner, 1934.

Meisner, Matthias, "AfD macht geplante Provokationen zur Medienstrategie" en *Der Tagesspiegel* [en línea], 20/01/2017. Consultado el 10/03/2018. URL: http://www.tagesspiegel.de/politik/bundestagswahlkampf-afd-macht-geplante-provokationen-zur-medienstrategie/19279750.html.

Meyer, Thomas, *Ernst Cassirer*, Hamburgo, Ellert und Richter, 2006.

---, "Ernst Cassirer's Writings" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 74, N° 3, 2013, pp. 473-495.

Mirandola, Giovanni Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2008.

Miséin, Dominique, "En el centro del volcán" en *Acrata* [en línea], Vol. 21, 2015, Consultado el 28 noviembre 2018, URL: https://es-contrainfo.espiv.net/files/2015/08/ca21terminado.pdf.

Möckel, Christian, "Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat" en Wischke, Mirko (ed.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc, Univerzita Palackého v Olomouci, 2005, pp. 50-73.

Molina, Esteban, "Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo" en *Revista Enrahonar*, N° 48, 2012, pp. 49-66.

---, "Democracia y poder incorpóreo. El pensamiento político de Claude Lefort" en Mate, Reyes y Zamora, José A. (eds.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 281-312.

---, "Identidad social y democracia" en *Contrastes*, Sup. 5, 2000, pp. 93-103.

---, *La incierta libertad: totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, CEPCOM, 2001.

---, *Le défi du politique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

---, "Prólogo" en Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, p. 9-47.

---, "Prólogo. El trabajo de la incertidumbre" en Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática*, ed. y trad. Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. VII-LI.

Moynahan, Gregory B., "Liberty and the «Coming-into-Being» of Natural Law: Hans Kelsen and Ernst Cassirer" en Breckman, Warren, Gordon, Peter E. y Moses, A. Dirk (eds.), *The Modernist Imagination: Intellectual History and Critical Theory: Essays in Honor of Martin Jay*, Nueva York y Oxford, Berghah Books, 2009, pp. 58-59.

Mosse, George, "Jewish Emancipation between *Bildung* and Respectability" en Reinharz, Jehuda y Schatzberg, Walter (eds.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hannover, Univesity Press of New England, 1985, pp. 1-16.

---, *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en la Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*, trad. Jesús Cuéllar Menezo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Müller, Jan-Werner, "Schatten der Repräsentation. Der Aufstieg des Populismus" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 4, 2016, pp. 63-74.

Müller, Peter, *Ernst Cassirers* Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.

Müller-Schöll, Nikolaus, "Vorwort" en Müller-Schöll, Nikolaus (comp.), *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, Bielefeld, Transcript, 2003, pp. 9-17.

Nachtwey, Oliver, *Die Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Berlín, Suhrkamp, 2016.

Natorp, Paul, "Bruno Bauchs «Immanuel Kant» und die Fortbildung des System des kritischen Idealismus" en *Kant-Studien*, Vol. XXII, 1918, pp. 426-459.

Nienhaus, Lisa, "Der ewige Zweite" en *Die Zeit* [en línea] N° 9, 23/02/2017. Edición en papel: p. 28. Consultado el 10/03/2018. URL: https://www.zeit.de/2017/09/joerg-meuthen-afd-populismus-wirtschaftsliberalismus.

Niggemeier, Stefan, "Der Kampf gegen die AfD" en *Übermedien* [en línea], 6/05/2016. Consultado el 10/03/2018. URL: http://uebermedien.de/4543/der-kampf-gegen-die-afd/.

Nirenberg, David, *Aesthetic Theology and its Enemies. Judaism in Christian Painting, Poetry, and Politics*, Waltham, Brandeis University Press, 2015.

Nießeler, Andreas, *Formen symbolischer Weltaneignung. Zur pädagogischen Bedeutung von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Norton, Robert E., *Secret Germany: Stefan George and his circle*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

Ortega y Gasset, José, "History as a System" en Klibansky, Raymond y Paton, H. J. (eds.), *Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, The Clarendon Press, 1936.

Ovejero Lucas, Félix, *Contra Cromagnon*, Barcelona, Montesinos, 2006.

---, *La deriva reaccionaria de la izquierda*, Barcelona, Página Indómita, 2018.

Ovidio, *Las metamorfosis*, trad. Emilio Rollié, Buenos Aires, Losada, 2012.

Paechter, Heinz, Hellman, Bertha, Paechter, Hedwig y Paetel, Karl O., *Nazi-Deutsch. A Glossary of Contemporary German Usage*, Nueva York, Frederick Ungar Publishing, 1944.

Paetzold, Heinz, "Mythos und Moderne in der Kulturphilosophie Cassirers" en Rudolph, Enno y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *op. cit.*, pp. 159-176.

Parkhomenko, Roman, *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Karlsruhe, KIT Scientific Publishing, 2007.

Paul, Jean-Marie, "Des lumières contrastées: Cassirer, Horkheimer et Adorno" en *Revue germanique internationale*, Vol. 3, 1995, pp. 83-101.

Pedersen, Esther O., *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.

---, "The Holy as an Epistemic Category and a Political Tool: Ernst Cassirer's and Rudolph Otto's Philosophies of Myth and Religion" en *New German Critique*, Vol. 35, N° 2 (104), 2008, pp. 207-227.

Peñalta Catalán, Rocío, "Voltaire: una reflexión filosófico-literaria sobre el terremoto de Lisboa de 1755" en *Revista de Filología Románica*, Vol. 16, 2009, pp. 187-204.

Pietikainen, Petteri, "Archetypes as Symbolic Forms" en *Journal of Analytical Psychology*, Vol. 43, N° 3, 1998, pp. 325-343.

Platón, *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.

Plümacher, Martina, "Der Mythos – Symbolsystem und Modus des Denkens" en Sandkühler, Hans Jörg y Pätzold, Detlev (comps.), *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Stuttgart-Weimar, J. B. Metzler, 2003, pp. 175-190.

---, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewußtseins*, Berlín, Parerga, 2004.

Pollock, Benjamin, "«Every State Becomes a Theocracy»: Hermann Cohen on the Israelites under Divine Rule" en *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 25, N° 2, 2018, pp. 1-19.

Poma, Andrea, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Turín, Pgreco, 1981.

Popper, Karl, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.

Raulet, Gérard, "Secularisation, Myth, Anti-Semitism: Adorno y Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* and Cassirer's *Philosophy of Symbolic Forms*" en Kohlenbach, Margarete y Geuss, Raymond (eds.), *op. cit.*, pp. 171-189.

Raushenbush, Stephen, *The March of Fascism*, New Haven, Yale University Press, 1939.

Recki, Birgit, *Cassirer: Grundwissen Philosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam, 2013.

---, "Die Fülle des Lebens. Ernst Cassirer als Ästhetiker" en Früchtl, Josef y Moog-Grünewald, Maria (eds.), *Ästhetik in metaphysic kritischen Zeiten*, Hamburgo, Meiner, 2007, pp. 225-239.

---, "Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein" en Lang, Stefan y Ulrichs, Lars-Thade (eds.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 365-381.

---, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in die Philosophie Ernst Cassirers*, Berlín, Akademie Verlag, 2004.

Reif-Spirek, Peter, "AfD oder: Die Krise der Repräsentation" en *Blätter für deutsche und internationale Politik. Monatszeitschrift*, Vol. 61, N° 5, 2016, pp. 25-28.

Renz, Ursula, "From Philosophy to Criticism of Myth. Cassirer's Concept of Myth" en *Synthese*, Vol. 179, Nº 1, 2011, pp. 135-152.

Rivera García, Antonio, "Los mitos políticos: las patologías modernas de la *Res Publica*" en *Teoría/Crítica*, N° 6, 1999, pp. 99-125.

Rödel, Ulrich, Frankenberg, Günter y Dubiel, Helmut, "El dispositivo simbólico de la democracia" en *La cuestión democrática*, trad. María Cóndor Orduña, Madrid, Huerga y Fierro, 1997, pp. 139-192.

Rosenberg, Alfred, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, Munich, Höhenreichen-Verlag, 1930.

Rousseau, Jean-Jacques, "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres" en *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes.*

Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, trad. Leticia Halperin Donghi, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 253-366.

Rudolph, Enno (ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Hamburgo, Meiner, 1999.

--- y Küppers, Bernd-Olaf (eds.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburgo, Meiner, 1995.

Ruehl, Martin, "In This Time Without Emperors: The Politics of Ernst Kantorowicz's Kaiser Friedrich der Zweite Reconsidered" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. LXIII, 2000, pp. 187-242.

Saxl, Fritz, Panofsky, Erwin y Klibanksy, Raymond, *Saturn and Melancholy; Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Londres, Nelson, 1964.

Schelling, Friedrich W. J., *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*, trad. Mason Richey y Markus Zisselsberger, Albany, State University Of New York Press, 2007.

---, *Philosophie der Mythologie*, 2 Vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957.

---, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28*, ed. Siegbert Peetz, Frankfurt am Main, Klostermann, 1990.

Schiller, Friedrich, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Vicente Romano García, Madrid, Aguilar, 1969.

---, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1999.

---, *Lo sublime*, trad. Alfred Dornheim, Madrid, Casimiro, 2017.

Schiller, Kay, "Paul Oskar Kristeller, Ernst Cassirer and the «humanistic turn»" en Kettler, David y Basingstoke, Gerhard Lauer (eds.), *Exile, Science and Bildung: The Contested Legacies of German Emigre Intellectuals*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 125-138.

Schlieben, Barbara (ed.), *Geschichtsbilder im George-Kreis: Wege zur Wissenschaft*, Gotinga, Wallstein, 2004.

Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política,* Madrid, Editorial Tecnos, 2010.

---, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

---, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* Berlín, Duncker und Humblot, 1985.

---, *Teología política*, trad. Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009.

Schrems, John J., "Ernst Cassirer and Political Thought" en *The Review of Politics*, Vol. 29, N° 2, 1967, pp. 180-203.

Schultz, William, *Cassirer and Langer on Myth: An Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 2013.

Schulze, Gerhard, *Krisen. Das Alarmdilemma*, Berlín, Fischer, 2010.

Schweizer, Albert, *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik*, München, C.H. Beck, 2007.

Seillères, Ernest, *Un précurseur du National-Socialisme: L`actualité de Carlyle*, Paris, Editions de la Nouvelle Revue Critique, 1939.

Sellars, Willfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind" en Feigl, Herbert y Scriven, Michael (eds.), *The Philosophy of Science,* Vol. I, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956, pp. 253-329.

Shakespeare, William, *El Hamlet de Shakespeare,* ed. bil. Salvador de Madariaga, México-Buenos Aires, Hermes, 1955.

Sheppard, Eugene, *Leo Strauss and the Politics of Exile: The Making of a Political Philosopher,* Massachusetts, Brandeis University Press, 2006.

Simmel, Georg, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Leipzig, Drei Masken Verlag, 1911, pp. 223-253.

Siri, Jasmin, "Geschlechterpolitische Positionen der Partei Alternative für Deutschland" en Häusler, Alexander (comp.), *Die Alternative für*

Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung, Luxemburgo, Springer, 2016, pp. 69-80.

Skidelsky, Edward, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Skinner, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas" en *History and Theory*, Vol. 8, N° 1, 1969, pp. 3-53.

Sontag, Susan, *El amante del volcán*, trad. Marta Pessarrodona, Madrid, Alfaguara, 1995.

Speer, Albert, *Memorias*, trad. Ángel Sabrido, Barcelona, Acantilado, 2001.

Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente*, tomo I, trad. Manuel García Morente, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

Spinoza, Benedict, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. 1, trad. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

Stammen, Theo, "Ernst Cassirers Kritik der politischen Romantik" en Leidhold, Wolfgang (ed.), *Politik und Politeia. Formen und Probleme politischer Ordnung. Festgabe für Jürgen Gebhardt zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, pp. 219-220.

Stiglitz, Joseph, *Globalization and its Discontents*, Nueva York, Norton & Company, 2002.

Strauss, Leo, "An Introduction to Heideggerian Existencialism" en Pangle, Thomas L. (comp.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, The University Chicago Press, 1989, pp. 27-46.

---, "Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt" en Meier, Heinrich (ed.), *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político»*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 133-170.

---, *Derecho natural e historia*, trad. Luciano Nosetto y Dolores Amat, Buenos Aires, Prometeo, 2013.

---, *Gesammelte Schriften, Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, Vol. 2, ed. Heinrich Meier, Stuttgart, J. B. Metzler, 1997.

---, *Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Stuttgart, J. B. Metzler, 2001.

---, *Natural Right and History University*, Chicago y Londres, Chicago Press, 1965.

---, *On Plato's* Symposium, ed. Seth Benardete, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2001.

---, "Review of Ernst Cassirer's *The Myth of the State*" en *Social Research*, Vol. 14, N° 1, 1947, pp. 125-128.

---, "Sur le nihilisme allemand (1941)" en *Nihilisme et politique*, trad. Olivier Sedeyn, París, Payot & Rivages, 2001, pp. 31-76.

---, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

---, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago, University Chicago Press, 1988.

Strenski, Ivan, "Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture" en *History of European Ideas*, Vol. 5, 1984, pp. 363-383.

Thorndike, Lynn, *History of Magic and Experimental Science*, 8 Vols., Nueva York, Macmillan & Columbia University Press, 1923-1958.

Traverso, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Troeltsch, Ernst, "Der Geist der deutschen Kultur" en Hintze, Otto y Meinecke, Friedrich (eds.), *Deutschland und der Weltkrieg*, Leipzig, Teubner, 1915, pp. 52-90.

Trotsky, León. "La insurrección de Octubre" en *Historia de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2017, pp. 523-542.

Tufano, Antonella, "Les paysages volcaniques vésubiens: un laboratoire des notions de risque, vulnérabilité, résilience" en *VertigO. La revue électronique en sciences de l'environnement*, Vol. 16, N° 3, 2016, DOI: https://doi.org/10.4000/vertigo.18204.

Valladolid Bueno, Tomás, *Democracia y pensamiento judío: de Habermas a*

Benjamin, caminos de intencionalidad práctica, Huelva, Universidad de Huelva, 2003.

---, *La amistad debida*, Barcelona, Anthropos, 2019.

Vázquez, Manuel E., "Mito y violencia: Interpretación de Walter Benjamin" en *Teoría/Crítica*, N° 6, 1999, pp. 127-160.

Vermeil, Edmond, *The German Scene (Social, Political, Cultural) 1890 to the Present Day*, Londres, Harrap, 1956.

Voegelin, Eric, "Review of *The Myth of the State*" en *Journal of Politics*, Vol. 9, N° 3, 1947, pp. 445-447.

---, "*The Myth of the State*, by Ernst Cassirer" en Cockerill, Jodi y Cooper, Barry (eds.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 13, Columbia, University of Missouri Press, 2001, pp. 156-158.

Usener, Hermann, *Goetternamen. Versuch einer Lehre von der religioesen Begriffsbildung*, Bonn, Cohen, 1896.

Verene, Donald P., "Cassirer's Political Philosophy" en Rudolph, Enno (ed.), *op. cit.*, pp. 19-41.

Viereck, Peter, *Metapolitics. From the Romantics to Hitler*, Nueva York, Knopf, 1941.

Vinken, Barbara, *Die deutsche Mutter. Der lange Schatten eines Mythos*, Munich, Piper, 2001.

Villinger, Ingeborg, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen und die Medien des Politischen. Mit einer Studie zum Demonstrationsritual im Herbst 1989*, Würzburg, Ergon, 2005.

Warburg, Aby, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, trad. Michael P. Steinberg, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

Wehling, Elisabeth, *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Colonia, Herbert von Halem, 2016.

Wasserstrom, Steven M., *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Werle, Josef M., "E. Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über «*Leben* und *Geist*- zur Kritik der Philosophie der Gegenwart»" en Braun, Hans J., Holzhey, Helmuth y Orth, Ernst W. (eds.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 274-289.

FILOSOFÍA, MITO Y FASCISMO

Releyendo *El mito del Estado* de Ernst Cassirer

PABLO DREIZIK - PABLO RÍOS FLORES - ALEJANDRO LUMERMAN (EDITORES)

ISBN 978-987-47425-8-2

